

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

SCUOLA DI DOTTORATO IN
SCIENZE UMANE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXVII°

*“Le mâle n’est mâle qu’en certains instants,
la femelle est femelle toute sa vie”*

Natura, generi e politica in Jean-Jacques Rousseau

S.S.D. SPS/01

Coordinatore: Prof. FERDINANDO MARCOLUNGO

Tutor: Prof.ssa OLIVIA GUARALDO

Dottoranda: Dott.ssa LUDMILA BAZZONI

INDICE

Introduzione	1
CAPITOLO 1: LO STATO DI NATURA ROUSSEAUIANO	7
CAPITOLO 2: IL SELVAGGIO	15
2.1 Della natura umana	21
2.2 Uno sguardo al Nuovo Mondo	26
2.3 Dall’homme naturel all’homme civil	32
CAPITOLO 3: EMILIO, IL FUTURO CITTADINO	41
3.1 La logica del supplemento	47
3.2 La buona educazione	52
3.3 Una seconda nascita	58
3.4 Educare il buon cittadino	62
CAPITOLO 4: LA VOLONTÀ GENERALE	67
4.1 La festa	76
4.2 Le feste rivoluzionarie	88
CAPITOLO 5: DELL’UOMO VIRILE	95
5.1 Educare il corpo	100
5.2 Virilité o mollesse	104
5.3 Virilità e Rivoluzione francese	108
5.4 Liberté, Egalité...Fraternité	113
CAPITOLO 6: DONNE TRA DISORDINE E VIRTÙ	121
6.1 Donne rivoluzionarie	121

6.2 Il disordine delle donne	135
6.3 L'educazione della donna virtuosa	142
6.4 La donna virtuosa: tra natura e performance	149
6.5 L'allattamento	159
6.6 Le identità di genere, tra essere e apparire	169
 BIBLIOGRAFIA	 173

INTRODUZIONE

Perché studiare ancora Jean-Jacques Rousseau? Come affrontare il pensiero di un filosofo così celebre e oggetto di una già vastissima letteratura? La domanda sembra sorgere spontanea e, senza dubbio, si è posta costantemente, nel corso dell'elaborazione di questa ricerca. La complessità del pensiero rousseauiano, eclettico e spesso sorprendentemente contraddittorio, lo rende sicuramente un'inesauribile fonte di interesse. Tuttavia ciò che si rivela ancor più stimolante è la peculiare posizione che egli assume nei confronti dei suoi contemporanei che se, da una parte, lo pone in aperto conflitto con quest'ultimi, dall'altra rende lo studio della sua teoria politica un modo per cogliere appieno i limiti e le potenzialità della cultura illuminista. Perciò, avvicinarsi a Rousseau significa in qualche modo anche avvicinarsi al cuore delle questioni che muovono i *philosophes*. Questioni che, come è noto, nascono dalla riflessione sull'intelletto e dall'esigenza di definire e rappresentare la realtà nella sua totalità. Si tratta di un lavoro teorico che, come è ben rappresentato dall'*Encyclopédie*, si serve di molteplici approcci, appartenenti a diversi campi del sapere. Il Settecento si delinea come un periodo in cui i grandi interrogativi dell'umanità trovano risposta grazie all'intreccio di discorsi apparentemente distanti tra loro: scienza, filosofia, medicina e politica si fondono, nel tentativo di comprendere e plasmare la realtà e soprattutto la natura umana. In tale panorama culturale, lo stesso Rousseau – in questo pienamente in linea con il suo tempo – sembra quasi ossessionato dalla ricerca della “vera” natura umana. Attraverso una sorta di *collage* di idee e immagini tratte dagli spessi volumi dei naturalisti dell'epoca, dai folcloristici resoconti di viaggi nel Nuovo Mondo o dalle dettagliate illustrazioni anatomiche volte alla descrizione del corpo umano, Rousseau elabora la sua peculiare concezione di natura. L'obiettivo di questo lavoro sarà mettere in luce le implicazioni filosofico-politiche del tentativo ostinato del filosofo di immaginare l'uomo “appena uscito dalla mani della natura”, spogliato di tutti quegli elementi che lo hanno corrotto. Si tratta, come vedremo, di uno sforzo al limite del paradossale, che prende forma a partire da un gioco continuo e precario, in bilico tra bene e male, essere e apparire, natura e società.

D'altra parte, focalizzare l'analisi sul concetto di natura dà anche la possibilità di trattare, a partire dall'opera del filosofo ginevrino, temi cari alla riflessione femminista, quali la sessualità, la corporeità e la performatività del genere. Si cercherà infatti di sottolineare come l'idea rousseauiana di natura sia uno snodo teorico fondamentale sia per la formulazione di un nuovo ordine politico, sia per la costruzione di due identità di genere ben distinte e a loro volta indispensabili al suddetto ordine politico, il quale costitutivamente dipende dalla stabilità della dicotomia pubblico/privato.

Questa ricerca sarà tesa inoltre a dimostrare come al centro del progetto politico di Rousseau, che investe trasversalmente pubblico e privato, maschile e femminile, ci siano i corpi. È infatti proprio la materialità di questi ultimi a rivelarsi terreno fertile per la costruzione dell'immaginario politico rousseauiano prima, e rivoluzionario poi.

Nel primo capitolo, si analizzerà lo stato di natura così come è descritto nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*. L'intento sarà quello di sottolineare le peculiarità dello stato di natura di Rousseau, cogliendone le varie implicazioni filosofico-politiche. In primo luogo, si evidenzierà la dura critica rivolta agli altri contrattualisti, e in particolare a Thomas Hobbes, al quale il filosofo imputa di aver concepito lo stato di natura come una proiezione di ciò che l'uomo è nello stato civile. Al fine dunque di non commettere questo stesso errore, Rousseau, con un grande sforzo immaginativo, cerca di tratteggiare l'uomo nel suo stato naturale. Si tratta, come lo stesso filosofo ginevrino sottolinea, di un compito paradossale: come si può infatti cercare di descrivere lo stato di natura attraverso lo sguardo filosofico, prodotto esso stesso della cultura?

Nel secondo capitolo si prenderà in considerazione più nello specifico la figura del selvaggio, in quanto immagine dell'uomo naturale indipendente e vigoroso. Si tenterà quindi di sottolineare le caratteristiche dell'uomo primitivo, focalizzando l'analisi sui suoi tratti fisici distintivi. La parte conclusiva di questo capitolo sarà dedicata al racconto della lenta degenerazione dell'uomo che, da individuo autonomo e felice nello stato di natura, diverrà corrotto, immerso in una dimensione sociale caratterizzata dall'ineguaglianza e dalle ingiustizie.

Nel terzo capitolo, si passerà all'analisi della *pars construens* del pensiero rousseauiano, nella quale viene immaginato un percorso educativo volto alla valorizzazione delle inclinazioni naturali dell'uomo. Consapevole che per creare un ordine politico nuovo è necessario formare prima di tutto un nuovo cittadino, nella sua opera intitolata *Emilio o dell'educazione*, il filosofo ginevrino elabora un processo pedagogico teso alla formazione dell'individuo. Come vedremo, Rousseau si affiderà all'educazione negativa e naturale per formare l'uomo virtuoso che, una volta divenuto adulto, prenderà parte alla società.

Al fine di approfondire le implicazioni politiche del concetto di volontà generale formulato da Rousseau nel *Contratto sociale*, nel quarto capitolo verrà poi analizzata la metafora corporea di cui egli si serve per esplicitare la sua teoria. Si tratterà qui di comprendere come l'idea stessa di volontà generale si inserisca in un discorso più ampio, concernente la rappresentazione. Per cogliere al meglio la portata del pensiero rousseauiano circa la questione della rappresentazione, si prenderà inoltre in considerazione la sua feroce critica al teatro, elaborata all'interno della *Lettera a*

D'Alembert. Per Rousseau, infatti, il teatro si configura come dimensione paradigmatica dell'inganno e della falsità. Le rappresentazioni divengono così un modo per occultare o camuffare la realtà, più che per gettar luce sul mondo. Per il filosofo ginevrino si tratta, quindi, da una parte di denunciare dei processi di mistificazione, dall'altra di immaginare nuove modalità che permettano di esprimere pienamente la natura umana.

La ricerca si focalizzerà successivamente, a partire dalle riflessioni di Jean Starobinski, sul rapporto diretto che intercorre tra volontà generale e festa, entrambe espressioni di una possibile quanto necessaria comunicazione immediata e trasparente tra gli uomini. Al fine di mettere in luce l'influenza che ha avuto il pensiero rousseauiano sull'immaginario rivoluzionario, si vedrà come la Rivoluzione abbia in seguito recuperato quella stessa idea di festa. Nello specifico, si cercherà di focalizzare come le *fêtes révolutionnaires* esprimano al meglio le contraddizioni e le complessità insite nell'ideale festivo.

Un altro obiettivo di questa ricerca sarà sondare quali siano state le conseguenze dell'eredità dell'immaginario rousseauiano, non solo dal punto di vista politico-sociale, ma anche dal punto di vista simbolico. Una delle maggiori implicazioni di tale immaginario, come molte femministe hanno sottolineato, è stata proprio l'acuirsi della dicotomia pubblico e privato.¹ A partire dalla constatazione dell'emergere di questa netta divisione sessuale dei ruoli sociali, si tenterà di sondare in che modo le identità di genere prendano forma nelle pagine rousseauiane, ponendo particolare attenzione al modo in cui il concetto di natura viene impiegato, giocato quasi, dal filosofo ginevrino, nelle definizioni dei generi.

Il quinto capitolo si focalizzerà sull'idea di mascolinità che emerge dai testi rousseauiani. In prima istanza, si prenderà in considerazione la dura critica che egli rivolge ai *salonnards*, uomini mondani, frequentatori assidui dei salotti. Per Rousseau, il pericolo più grande che corrono questi uomini è quello di perdere la propria virilità: molli ed effeminati, i *salonnards* sono più simili a donne che a uomini. Per mettere in luce le molteplici implicazioni di tale immaginario, si procederà quindi con un'analisi lessicologica dei termini *masculin*, *viril* e *mol*, attingendo alle fonti dell'epoca. Per mezzo poi di strumenti più contemporanei, si cercherà invece di cogliere tutte le sfumature di tale idea di mascolinità e, successivamente, di comprendere come questa sia stata ripresa dall'immaginario della Rivoluzione. L'ultima parte di questo capitolo sarà dedicata al concetto di fraternità che emerge con forza durante gli anni rivoluzionari. Qual è il legame tra mascolinità e fratellanza? Cosa comporta il fatto che, come dice Carole Pateman, nell'immaginario teorico della Rivoluzione,

¹ Cfr. Joan Landes, *Women and the public sphere in the age of the French revolution*, Cornell University Press, Ithaca London, 1988.

libertà ed eguaglianza vengono ‘saldate’ tra loro dal sentimento della fratellanza? Se la Rivoluzione si prefigge di creare l’”uomo rigenerato”, è solamente in una dimensione collettiva che questo processo può avvenire: la fratellanza si configura come un nuovo legame sociale che rigioca ciò che è pubblico e ciò che è privato in una modalità inedita.

Il sesto capitolo sarà invece dedicato alla figura femminile. Se è vero che le donne non riescono a conquistare i diritti politici fondamentali, tra cui quello di poter votare, è altrettanto vero che, durante gli anni rivoluzionari, la presenza nella sfera pubblica delle donne, *citoyennes sans citoyenneté*,² è un interessante fenomeno storico dagli imprevisi risvolti politici. La loro presenza è infatti problematica da molti punti di vista, non ultimo quello iconografico. Attraverso un’analisi di alcune figure emblematiche dell’iconografia rivoluzionaria si metterà in evidenza come le donne rivoluzionarie, da un’iniziale spontanea apparizione positiva nel dibattito pubblico, vengano progressivamente ritratte come esseri umani al limite del mostruoso, soggetti pericolosi, privi di autocontrollo perché governati dal proprio disordine interiore. Curiosamente, l’idea che la donna sia in balia del proprio disordine interiore emerge già dalle pagine rousseauiane, come per esempio, nel V capitolo dell’*Emilio* che, come è noto, è dedicato a Sofia, futura moglie di Emilio. Il progetto educativo rousseauiano rivolto alla fanciulla prende forma in una continua tensione tra obbligo e libertà: come Emilio, anche Sofia deve poter esprimere la sua natura, ma, allo stesso tempo, il precettore deve strutturare un percorso formativo fondato sulla costrizione. Sofia deve fin da piccola imparare a obbedire, ad autocontrollarsi e a seguire gli ordini (prima del maestro e successivamente del marito). La giovane deve sviluppare e potenziare quelle caratteristiche che la renderanno una donna virtuosa, ovvero una buona moglie e una madre amorevole. Lo sforzo dell’allieva di Rousseau non è solo quello di impegnarsi a essere una donna virtuosa, ma anche quello di dimostrarlo agli altri. Sulla scorta delle recenti *gender theories*, si cercherà di argomentare che all’interno del discorso rousseauiano la femminilità, e in particolare la virtuosità femminile, possono essere lette come delle vere e proprie *performances*. La donna infatti è sempre inserita in una dinamica di riconoscimento attraverso la quale gli altri, *in primis* il marito, giudicano il suo comportamento. L’ultima parte del capitolo sarà dedicata a un’attività femminile, non solo ritenuta da Rousseau particolarmente virtuosa, ma anche emblematica dell’importanza che egli accorda alla corporeità: l’allattamento. Il filosofo ginevrino denuncia con fermezza il comportamento negligente delle donne della sua epoca, che abbandonano i loro figli nelle mani delle balie. Si cercherà di

² Dominique Godineau, *Femmes en citoyenneté. Pratique et politique*, «Annales historiques de la Révolution française», num. 300 (Avril-Juin 1995), p. 203.

mostrare anche come la donna che allatta acquisti un elevato significato simbolico e sociale nelle rappresentazioni rivoluzionarie dedicate alla patria.

Il fine ultimo della ricerca sarà quello di esplorare una nuova prospettiva di analisi dell'opera rousseauiana, cercando di dimostrare come la buona riuscita del progetto politico del filosofo passi proprio dalla costruzione di identità di genere normative. Per creare un nuovo ordine politico e sociale, è infatti necessario avere una particolare attenzione nei confronti dell'individuo, non inteso come soggettività astratta, ma nella sua interezza. In tale cornice di senso, la sfera privata, il corpo e la sessualità acquistano per Rousseau un ruolo centrale anche dal punto di vista filosofico-politico. Sorprendentemente il filosofo ginevrino intuisce il carattere politico della costruzione delle identità di genere e ne fa un uso consapevole nell'elaborazione della sua teoria. Ciò che rende Rousseau un pensatore interessante per gli studi di genere è la sua fondamentale intuizione circa il carattere *politico* delle identità sessuate. L'uso che egli ne fa nell'elaborazione della sua teoria politica è infatti estremamente consapevole. Egli mostra, in altri termini, di avere una chiara percezione della precarietà dei generi, e proprio per tale consapevolezza, sente l'esigenza di confermare, con ostinazione, l'esistenza di una natura e di un destino biologico. Curiosamente, tutto ciò vale più per la donna che per l'uomo: "il maschio è maschio solo in determinati momenti, la femmina è femmina per tutta la vita".³ La teoria femminista nasce, forse, proprio da Rousseau, suo malgrado.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, a cura di Paolo Massimi, Mondadori, Milano 1997, p. 500.

CAPITOLO 1

LO STATO DI NATURA ROUSSEAUIANO

Come è noto, nel 1754, in occasione del concorso indetto dall'Accademia di Digione, Rousseau scrive il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*. Benché all'epoca non abbia riscosso molto successo, tale opera ha assunto nel corso dei secoli una posizione di prim'ordine tra gli studi rousseauiani.

Ritornando alla domanda posta dall'Accademia di Digione, ovvero *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?*, notiamo fin da subito che il termine *source*, utilizzato in tale formulazione, non viene ripreso da Rousseau. Si tratta di un termine che in italiano potremmo tradurre con 'fonte', ma il filosofo sceglie già nel titolo di servirsi di due parole che hanno una sfumatura semantica differente: *origine* e *fondement*. Lungi dal rimanere una questione puramente terminologica, come sostengono due grandi studiosi rousseauiani, quali Bernardi e Bachofen, analizzare la scelta e l'uso di tali vocaboli è essenziale per la comprensione dell'opera.¹ Secondo questi autori, che curano l'edizione francese del *Secondo Discorso*, Rousseau opera *plusieurs déplacements*, cercando da una parte di focalizzare l'origine dell'ineguaglianza e dall'altra di indagare i fondamenti di quest'ultima. Non emerge dal discorso rousseauiano una *source* storica e atemporale, bensì l'idea che la disuguaglianza tra gli uomini sia parte della storia e come tale si possa e si debba studiare. Da tale ipotesi, il filosofo ginevrino tenterà di costruire un'argomentazione che si delinerà proprio a partire dalla distinzione tra origine e fondamenti. Al fine dunque di comprendere a fondo la struttura del discorso rousseauiano è necessario analizzare meticolosamente le due parti del discorso. Iniziamo dunque dal principio. L'intento dell'opera è esplicitato fin dalle prime righe, in cui il filosofo scrive:

Di che cosa tratta dunque precisamente questo *Discorso*?

Di stabilire nel progresso delle cose il momento in cui, avendo il diritto preso il posto alla violenza, la natura fu sottoposta alla legge; di spiegare per quale concatenarsi di prodigi il forte poté accettare di servire il debole, e il popolo di acquistarsi una tranquillità ipotetica al prezzo di una felicità reale.²

¹ Cfr. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, *Introduction*, in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris 2008.

² Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di Valentino Gerratana, Riuniti, Roma, 2002, p. 98.

Chiarito l'obiettivo, lo stesso Rousseau sente l'esigenza di esplicitare la natura metodologica del suo lavoro, chiarendo fin da subito che le sue congetture non devono essere considerate "come verità storiche, ma solamente come ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne l'effettiva origine".³ L'immagine di una dimensione innocente e felice in cui gli uomini "si comprendevano facilmente a vicenda", nel *Secondo Discorso* si presenta dunque attraverso "ragionamenti ipotetici e condizionali". Inutile dire che qui non è in discussione la veridicità di tali passaggi o di tale origine: Rousseau non si pone nei panni dello storico o dell'antropologo. Infatti, se già nel titolo risiede la denuncia rousseauiana, ovvero la constatazione che il male sia insito nella storia e nelle sue dinamiche, il discorso del filosofo slitta sul piano dell'ontologia. Nella *Prefazione*, Rousseau scrive:

La più utile e la meno progredita di tutte le scienze umane pare sia quella dell'uomo e oso dire che l'iscrizione del tempio di Delfo contenesse da sola un precetto più importante e più difficile di tutti i grossi libri dei moralisti. Perciò, io considero l'argomento di questo discorso come uno dei più interessanti problemi che la filosofia possa proporre, e, sfortunatamente per noi, come uno dei più spinosi tra quanti i filosofi debbono risolvere: infatti come conoscere l'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini, se non si comincia dal conoscere gli uomini stessi?⁴

L'obiettivo del filosofo quindi non è unicamente quello di proporre una ricostruzione ipotetica che dimostri l'uguaglianza naturale tra gli individui. In gioco qui c'è altresì l'eterna domanda che da tempi immemori alimenta la filosofia, ovvero "cos'è l'uomo?". È necessario tuttavia, secondo Rousseau, non lasciarsi ingannare dai propri occhi: davanti a noi non c'è l'uomo, ma ciò che quest'ultimo è divenuto.

Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare e le tempeste avevano talmente sfigurato da renderla più simile a quella di una bestia feroce che a quella di un Dio, l'anima umana alterata in seno alla società da mille cause che sempre di rinnovano, con l'acquisizione di una quantità di conoscenze e di errori, con i cambiamenti subiti dalla struttura fisica, e con lo scontro continuo delle passioni, ha, si può dire, cambiato aspetto al punto di divenire quasi irriconoscibile e in essa troviamo, invece di essere guidato sempre da principi sicuri e immutabili, invece di quella celeste e maestosa semplicità a cui il suo Autore l'aveva improntata, un informe contrasto tra la passione che presume di ragionare e l'intelletto in delirio.⁵

³ *Ivi*, p. 99.

⁴ *Ivi*, p. 87.

⁵ *Ivi*, pp. 87-88.

Come traspare da tali parole, il filosofo deve ben guardarsi dal confondere l'uomo civile con l'uomo autentico. Quest'ultimo è come la statua di Glauco che sotto il mare, a causa del tempo e delle intemperie, ha cambiato sembianze. Il grave errore, secondo Rousseau, infatti è credere alle apparenze e sostenere che l'uomo sia sempre stato quello che ora è. Detto in altre parole, l'uomo civile non è altro che quell'immagine corrotta dell'umanità che, come Glauco, oramai è “più simile ad una bestia feroce che a un Dio”. Come sostiene il filosofo Henry Gouhier “ogni filosofia del conosci te stesso è un invito a cercare ciò che l'uomo nasconde a se stesso”.⁶ La massima socratica dunque celerebbe una difficoltà, quella di identificare la differenza tra l'essere e l'apparire. Come abbiamo visto, però, qui si tratta di ciò che l'uomo è diventato nel corso del tempo. In altre parole, Rousseau ci pone davanti “al divenire che si contrappone all'essere” o ancora meglio “alla storia che si contrappone alla natura”.⁷ Lo scopo che si prefigge il filosofo ginevrino è quindi di svelare in che modo l'uomo è divenuto ciò che è, e coglierne così la vera natura. Per fare ciò serve seguire un percorso a ritroso e regressivo: è necessario cioè privare l'individuo di tutti quegli elementi e quelle caratteristiche che fanno di lui un uomo civile. Rousseau invita a una sorta di *dépouillement*, un movimento che permetta al soggetto di spogliarsi, denudarsi di quei caratteri che la società gli ha conferito.⁸ In tal senso, l'uomo per riscoprire la sua natura deve svestirsi, togliere gli abiti che indossa abitualmente e solo successivamente guardarsi. Come vedremo, l'immagine del selvaggio risulta infatti ‘spoglia’: l'uomo nello stato di natura non ha bisogni che oltrepassano le sue necessità fisiologiche primarie, non socializza con altri esseri della sua specie e non avendo percezione né del passato né tantomeno del futuro, vive solo il presente, che si delinea come una dimensione pacifica e armoniosa. Secondo Rousseau l'errore commesso da molti pensatori emerge chiaramente:

Tutti infine, parlando continuamente di bisogno, avidità, oppressione, desideri orgoglio, hanno trasferito allo stato di natura delle idee che avevano attinte nella società; essi parlavano dell'uomo selvaggio e descrivevano l'uomo civile.⁹

Qui la polemica è rivolta in particolare a Hobbes. Non solo infatti il filosofo inglese, descrivendo lo stato di natura come una guerra di tutti contro tutti, dipinge una dimensione conflittuale generata da

⁶ Henry Gouhier, *Filosofia e religione in Jean Jacques Rousseau*, traduz. Maria Garin, Laterza, Roma, 1977, p. 2

⁷ *Ibidem*

⁸ Cfr. B. Bachofen, B. Bernardi, *Introduction*, cit., p. 17.

⁹ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p.98.

bisogni non reali e indotti dalla società, ma al contempo non riconosce la facoltà grazie alla quale il selvaggio riesce a moderare l'amore di sé e a percepire la sofferenza altrui, ossia la pietà. Di converso, come vedremo, lo stato di natura per Rousseau è uno stato di pace in cui regna l'armonia tra gli individui. L'orgoglio, la vanità e l'invidia non sono altro che sentimenti prodotti dalla società. Sarebbe quindi assurdo pensare a una condizione naturale di paura e di pericolo. Quello di Rousseau non è tuttavia un elogio dell'uomo naturale bensì lo sforzo di comprendere ciò che l'uomo è diventato col passare del tempo. Come afferma Robert Derathé, possiamo definire il metodo rousseauiano 'genetico', ovvero teso ad "analizzare la gradazione naturale dei suoi sentimenti".¹⁰ Lo stesso Rousseau nella *Lettre à M. de Beaumont* scrive:

Ho mostrato che tutti i vizi imputati al cuore umano non sono connaturati ad esso: ho descritto il modo in cui nascono; ne ho seguito, per così dire, la genealogia e ho fatto vedere come, attraverso l'alterazione successiva della bontà generale, gli uomini alla fine diventano come sono.¹¹

Utilizzare il metodo genealogico significa dunque rintracciare i cambiamenti avvenuti senza però equivocarne il senso. Tali modificazioni nel corso della storia dell'umanità, infatti, non sono da intendersi né come ulteriori qualità che hanno trasformato i caratteri primitivi, né come un'evoluzione o un processo di civilizzazione, ma piuttosto come un movimento di denaturalizzazione. Da questa prospettiva, si tratterà in seguito di focalizzare come e quali qualità originarie nel tempo siano state alterate e come la natura umana nel corso dei secoli sia degenerata. Come si diceva, è necessario quindi spogliare l'uomo, privarlo di quelle qualità che sono frutto della società civile:

Togliendo a quest'essere così fatto tutti i doni soprannaturali che ha potuto ricevere e tutte le facoltà artificiali che ha potuto acquisire soltanto dopo un lungo sviluppo, considerandolo, in una parola, come è dovuto uscire dalle mani della natura.¹²

¹⁰ Robert Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 165.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di Paola Bora, Einaudi, Torino 1989, p. 54.

¹² J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 101.

È curioso notare come Rousseau, interrogandosi sullo stato di natura, ricorra frequentemente a termini come *véritable, pur o premier*.¹³ Infatti, troviamo spesso nel testo il riferimento al “pur état de Nature”, alla “*véritable origine*” o ancora al “pur mouvement de la Nature”. Queste espressioni palesano l’urgenza rousseauiana di cogliere a pieno l’essenza della natura umana, una sorta di ossessione di immaginare l’uomo come se fosse appena uscito dalle “mani della natura”. In queste pagine Rousseau si chiede: “Qual è dunque la *vera* natura dell’uomo? Cosa differenzia l’essere umano per esempio dall’animale?”. Per rispondere a tali domande il filosofo si affida in questa *première partie* a uno sguardo descrittivo. Nonostante l’uomo sia l’essere più debole sulla Terra, scrive il filosofo, essendo in grado di imitare il comportamento degli altri animali, riesce ad apprendere molto più velocemente diverse tecniche di sopravvivenza. Tuttavia ciò che realmente distingue l’animale dall’uomo è un’ulteriore qualità: la libertà.

Scorgo esattamente le stesse cose nella macchina umana, con questa differenza, che la natura fa tutto da sola nelle operazioni della bestia, mentre l’uomo collabora alle sue come agente libero. La prima sceglie o rifiuta per istinto, l’altro come atto di libertà.¹⁴

Se dunque la libertà è la prima facoltà propria degli esseri umani, seguendo la minuziosa descrizione rousseauiana, ve ne è un’ulteriore meritevole di nota: “esiste un’altra qualità molto specifica che li distingue, e sulla quale non ci possono essere contestazioni, ed è la facoltà di perfezionarsi.”¹⁵ Come vedremo, la *perfectibilité* è la facoltà che permette all’uomo di migliorarsi, adattarsi a situazioni diverse e in qualche modo evolversi. Tale capacità presenta però un lato oscuro che Rousseau lucidamente presenta:

Sarebbe triste per noi dover ammettere che questa facoltà distintiva, e quasi illimitata, è l’origine di tutte le sventure dell’uomo; che è essa a farlo uscire, con il passare del tempo, da quella condizione originaria nella quale potrebbe trascorrere giorni tranquilli e innocenti; che è essa a far apparire col trascorrere dei secoli i suoi progressi e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, e farne alla fine il tiranno di se stesso e della natura.¹⁶

¹³ Cfr. B. Bachofen, B. Bernardi, *Introduction*, cit., p. 21.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Discorso sull’origine...*, cit., p. 108.

¹⁵ *Ivi*, p. 110

¹⁶ *Ibidem*

Senza entrare per ora nel merito delle caratteristiche dell'umano descritto da Rousseau, possiamo sottolineare come l'uomo rousseauiano si delinea come un essere 'storico', ovvero un soggetto che cambia a seconda delle sue esigenze e delle condizioni materiali che si trova a dover affrontare. A testimonianza di tali modificazioni si apre la seconda parte del *Discorso* con quella che è probabilmente la frase più celebre dell'intera opera:

Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: Questo è mio, e trovò persone così ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile.¹⁷

Come emerge da queste poche righe, Rousseau compie un radicale cambio di prospettiva. Se infatti nella prima parte, l'intento del filosofo è di dimostrare come l'ineguaglianza non abbia origine nella natura dell'uomo, nella seconda parte il filosofo tenta di narrare la fondazione dello stato civile. A prima vista la nascita della società pare essere il risultato di un'idea individuale repentina, Rousseau però chiarisce immediatamente come, in realtà, tale azione fu il frutto di un lento processo:

ma con ogni probabilità allora le cose erano già arrivate al punto da non poter continuare come prima; infatti questa idea di proprietà, in quanto dipende da molte idee che la precedono e che son potute nascere solo gradualmente, non si formò all'improvviso nello spirito umano: si dovettero fare molti progressi, acquisire molte abilità e conoscenze, trasmetterle e accrescerle di epoca in epoca, prima di arrivare a questo estremo limite dello stato di natura.¹⁸

La posta in gioco qui è alta: descritto l'uomo naturale, Rousseau tenta ora di enucleare le trasformazioni avvenute nella storia dell'umanità. Lo sforzo è infatti quello di comprendere e descrivere quando e in che modo l'animo umano cambiò, si adattò a nuove condizioni, sentì e percepì la sua esistenza diversamente. A scandire il ritmo di tale processo ci furono delle rivoluzioni, ovvero dei momenti che decretarono un punto di non ritorno, avvenimenti così importanti da segnare per sempre la storia dell'umanità. Tra questi, il primo fu quando gli uomini decisero di costruire delle capanne e formare delle famiglie: "fu allora l'epoca di una prima rivoluzione che produsse lo stabilirsi e il distinguersi delle famiglie e che introdusse una specie di proprietà".¹⁹ Non più nomadi, gli uomini iniziarono così a formare dei nuclei familiari e a stabilire

¹⁷ *Ivi*, p. 133.

¹⁸ *Ivi*, p. 131.

¹⁹ *Ivi*, p. 136.

le prime comunità. Col passare del tempo, riconoscendo gli altri uomini come suoi simili, il selvaggio si rese conto dei vantaggi del vivere insieme. Così nacquero i primi raggruppamenti che, condividendo usi e costumi, mantennero rapporti duraturi. Sebbene fosse già in atto in questa fase un grosso cambiamento nella natura umana, fu una seconda rivoluzione a sconvolgerla in modo irreversibile. Sottolinea infatti Rousseau:

Finché [gli uomini] si dedicarono solo a lavori che potevano essere fatti da una sola persona e ad arti che non avevano bisogno della collaborazione di parecchie mani, vissero liberi, sani, buoni e felici quanto glielo permetteva la loro natura e continuarono a godere tra loro la dolcezza di un rapporto indipendente: ma dal momento in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro uomo, da quando ci si rese conto che era utile ad uno solo aver provviste per due, l'eguaglianza scomparve, s'introdusse la proprietà, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste si trasformarono in ridenti campagne che si dovette bagnare col sudore degli uomini e nelle quali ben presto si videro la schiavitù e la miseria germogliare e crescere insieme alle messi.²⁰

In questo passo, il filosofo racconta il momento in cui gli uomini, iniziando a collaborare e a lavorare insieme, diedero vita a quelle “due arti la cui invenzione produsse questa grande rivoluzione”: l'agricoltura e la metallurgia. Senza entrare nel merito di tali grandi trasformazioni, ci basti per il momento cogliere la drammaticità che emerge dalle descrizioni rousseauiane. L'uomo infatti sembra avere un destino tragico dal quale non può sfuggire. La tragicità consiste nel constatare l'evidente inconciliabilità tra l'innocenza naturale di ogni individuo e la consapevolezza che la corruzione sia causata dall'uomo stesso. Come abbiamo visto, tale destino tragico assume i tratti di una lenta caduta, o per meglio dire, del progressivo e graduale concatenarsi di eventi che hanno condotto l'uomo alla disuguaglianza e alla degenerazione. Tutte le grandi trasformazioni che hanno portato l'uomo allo stato civile, all'interno del secondo *Discorso*, sono infatti descritte come “quelque circonstance extraordinaire”. D'altronde Rousseau in queste pagine ci pone di fronte non solo a un'ardua sfida ma anche alla paradossalità del compito del filosofo. Seguendo le parole di Gouhier infatti potremmo sostenere che, se da un lato la filosofia deve svelare ciò che l'uomo è “al di là di ciò che i suoi progressi hanno aggiunto e mutato”, allo stesso tempo, la filosofia stessa è un prodotto di tale progresso.²¹ Leggiamo:

²⁰ *Ivi*, p. 140.

²¹ Henry Gouhier, *Filosofia e religione in Jean Jacques Rousseau*, cit., p. 3.

Ma la cosa ancora più crudele è che tutti i progressi della specie umana la allontanano sempre più dal suo stato primitivo, più accumuliamo nuove conoscenze, più sottraiamo a noi stessi la possibilità di conquistare la più importante di esse, ed è un certo senso a forza di studiare l'uomo che siamo sempre meno in grado di conoscerlo.²²

Consapevole di muoversi in un terreno insidioso quanto impervio, Rousseau azzarda, non affidandosi a nessun tipo di modello epistemologico naturalista.²³ Gli strumenti a disposizione del filosofo sono però insufficienti: i modelli essenzialisti, finalisti o meccanicisti non sono adatti per comprendere a fondo la storia dell'umanità. È necessario in qualche modo liberare la mente²⁴ nel tentativo di non rileggere la storia con griglie interpretative ingannevoli. Uno sforzo fondamentale per comprendere che la storia non è altro che un "singolare e fortuito concorso di circostanze che potevano benissimo non verificarsi mai".²⁵ Affidarsi al concetto di contingenza non significa qui rinunciare in pieno all'intelligibilità ma, di converso, come sostengono Bernardi e Bachofen, riscoprire il senso stesso della scoperta.²⁶ Non si tratta infatti di un sguardo nostalgico che auspica un ritorno al passato. Rousseau afferma ripetutamente quanto sia impossibile un ritorno alla natura. La storia non si può cambiare. Ciononostante pensare alla storia come un susseguirsi di eventi non necessari ma fortuiti, permette di riflettere sulla legittimità di tali avvenimenti. Se dunque la storia dell'umanità è "l'avventura in cui la contingenza è sovrana",²⁷ è forse possibile immaginare un altro uomo.

²² J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 88.

²³ Cfr. *Ibidem* "Ho iniziato qualche ragionamento, ho azzardato qualche congettura, non tanto nella speranza di risolvere il problema quanto con la convinzione di chiarirlo e di riportarlo ai suoi veri termini".

²⁴ Cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau...*, cit., p.

²⁵ J.J. Rousseau, *Discorso...*, cit., p. 108.

²⁶ B. Bachofen, B. Bernardi, *Introduction*, cit., p. 27.

²⁷ H. Gouhier, *Filosofia e religione...*, cit., p. 15.

CAPITOLO 2

IL SELVAGGIO

Per meditare a mio agio feci un viaggio di sette o otto giorni a Saint-Germain [...] Per tutto il resto della giornata, tuffato nella foresta, vi cercavo, vi trovavo l'immagine dei primi tempi dei quali tracciavo fieramente la storia: facevo man bassa sulle piccole menzogne degli uomini; osavo mettere a nudo la loro natura, seguire il progresso del tempo e delle cose che l'hanno sfigurata; e, confrontando l'uomo dell'uomo con l'uomo naturale, mostrar loro nel suo preteso perfezionamento la vera sorgente delle sue miserie.¹

È così che nelle *Confessioni* Rousseau descrive il processo di elaborazione del secondo *Discorso*. Allontanarsi dalla città, dai testi, dalle conoscenze fino a quel momento acquisite: solo in questo modo il filosofo può pensare all'uomo naturale. Bisogna fare 'piazza pulita' per trovare le immagini di una storia ormai sepolta da lungo tempo sotto 'le piccole menzogne degli uomini'. In altre parole, è necessario lasciare spazio all'immaginazione. Non sarà quindi un caso se lo storico polacco Bronislaw Baczko, nella sua opera *L'Utopia*, annovererà Rousseau tra i pensatori utopici più influenti e importanti del XVIII secolo. D'altronde la centralità e l'influenza dell'opera rousseauiana nel Secolo dei Lumi è nota, basti ricordare il *Contratto sociale* o *Giulia o la Nuova Eloisa*. Secondo Baczko, lo studio della letteratura utopica può essere un utile strumento per comprendere a fondo il momento storico in cui è stata prodotta.

Le utopie manifestano ed esprimono in modo specifico una certa epoca, le sue ossessioni e le sue rivolte, l'ambito delle sue attese nonché le direzioni seguite dall'immaginazione sociale e il suo modo di considerare il possibile e l'impossibile.²

Da tale prospettiva il *Secondo Discorso* risulta ancor più interessante. Come sostengono Bachofen e Bernardi, l'uso frequente di frasi condizionali colloca il testo a pieno titolo nella vasta produzione utopica settecentesca.³ Come abbiamo visto, non si tratta di un'utopia collocata nel futuro, bensì di un ritorno al passato: per poter criticare la società del suo tempo Rousseau ha bisogno di

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Confessioni*, Libro VIII, in Id., *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 968.

² Bronislaw Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 6.

³ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine...*, B. Bachofen, B. Bernardi (a cura di), cit., nota 9, p. 199.

ripercorrere la storia dell'umanità e di narrare ciò che l'uomo era prima di divenire un essere sociale. È necessario prima di tutto descrivere l'uomo primitivo, il selvaggio:

vedo un animale meno forte degli uni, meno agile degli altri, ma, nell'insieme, organizzato più vantaggiosamente di tutti; lo vedo riposarsi sotto una quercia, dissetarsi al ruscello più vicino, trovare il proprio letto sotto lo stesso albero che gli ha procurato il pasto: ed ecco i suoi bisogni soddisfatti.⁴

Come si evince da queste poche righe, il selvaggio per Rousseau ha molte risorse: riesce a procacciarsi il cibo da solo, a trovare riparo facilmente, è più debole degli altri animali ma sa "imitare e osservare" le abilità delle altre bestie. Sviluppa, in questa fase iniziale, strategie atte alla sopravvivenza in un ambiente per nulla ostile. Immerso infatti in una natura incontaminata, abbondante e benevola, vive un'esistenza serena: "la terra, abbandonata alla sua fertilità naturale, e coperta di foreste immense, che la scure non mutilò mai, offre ad ogni passo provvigioni e ricoveri agli animali di ogni specie".⁵ Ed è proprio questa vita selvatica, che accoglie e protegge l'uomo con generosità, a plasmarlo:

Abituati fin dall'infanzia alle intemperie e ai rigori delle stagioni, addestrati alla fatica e costretti a difendere nudi e senza armi la loro vita e la loro preda dalle altre bestie feroci o a sfuggire loro con la corsa, gli uomini si formano un fisico robusto e quasi inalterabile.⁶

È evidente come il discorso del filosofo ginevrino ruoti intorno alla corporeità. È la fisicità a contraddistinguere il selvaggio: forte e robusto, non teme né gli altri animali né l'ambiente in cui vive.⁷ I suoi unici "nemici" sono quei momenti della vita in cui il corpo è più vulnerabile, debole e meno prestante, come la vecchiaia, l'infanzia e la malattia. In altre parole, è la natura stessa a compiere delle scelte, a far crescere i soggetti forti e far morire i più deboli. Come l'animale dunque anche l'uomo deve fare i conti con le leggi della natura. E per sopravvivere non dispone di altro se non del suo stesso corpo: solo grazie a esso può soddisfare tutti i suoi istinti, unico suo pensiero:

⁴ J.J. Rousseau, *Discorso...*, cit., p. 102.

⁵ *Ivi*, p.98.

⁶ *Ivi*, p.102.

⁷ Si veda: John T. Scott, *The Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Nature" and Rousseau's Political Thought*, in «The American Political Science Review», vol. 86, n.3, 1992, pp. 696-711.

Poiché si preoccupa quasi unicamente della propria conservazione, le sue facoltà più esercitate devono essere quelle che hanno per oggetto principale l'attacco e la difesa, sia per sottomettere la sua preda, sia per non diventare egli stesso preda di un altro animale.⁸

Il corpo detta però anche il ritmo, i bisogni e le esigenze del selvaggio. Come ogni strumento permette e facilita, ma è anche ciò che ordina e impone:

L'uomo selvaggio, privo d'ogni specie di scienza, non prova se non le passioni di quest'ultima specie; i suoi desideri non oltrepassano i bisogni fisici; i soli beni che conosca nell'universo sono il cibo, la femmina e il riposo; i soli mali che tema sono il dolore e la fame.⁹

Il selvaggio non ha la percezione né del passato né del futuro: i suoi bisogni sono ben definiti e immediatamente soddisfatti. In altre parole, egli vive in un eterno presente in cui non desidera null'altro se non ciò di cui sente il bisogno. Non pensa al domani e non impara da ieri. Non ha timore della morte in quanto non ne ha consapevolezza. In tale dimensione, il selvaggio vive sospeso in un tempo scandito da necessità che sono sempre circoscritte, limitate e contingenti. Come leggiamo infatti:

I suoi modesti bisogni sono così facilmente a portata di mano, ed egli è così lontano da quel grado di conoscenze necessario per desiderare di averne di più grandi che non può avere né previdenza né curiosità. Lo spettacolo della natura gli diviene indifferente per quanto gli è familiare: è sempre il medesimo ordine, sempre i medesimi rivolgimenti.¹⁰

Un ordine dunque armonico che diviene così consueto da non essere più stimolante. Dal punto di vista del selvaggio infatti, la natura è uno spettacolo immutabile, una dimensione statica, un orizzonte scrutabile nella sua totalità. L'uomo ha uno sguardo verso il mondo distaccato e apatico: la vita per lui si dispiega in un avvenire privo di imprevisti. Indifferente, egli vive senza grandi preoccupazioni e senza conflitti con gli altri suoi simili:

⁸ *Ivi*, p. 108.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 112.

Ciascuno – si dice – si considerava il padrone di tutto; ciò è possibile; ma ognuno conosceva e desiderava solo ciò che aveva a portata di mano: i suoi bisogni, lungi dall'avvicinarlo ai suoi simili lo allontanavano.¹¹

Come sostiene Derathé, in queste pagine il filosofo ginevrino utilizza lo stesso argomento per confutare sia la teoria della guerra di tutti contro tutti, sia l'idea di una innata socievolezza dell'uomo.¹² La polemica è ancora una volta contro Hobbes. Rousseau infatti afferma che anche nel caso in cui ogni individuo avesse la volontà o la presunzione di considerarsi padrone di tutto, questo atteggiamento non implicherebbe necessariamente una lotta tra simili. Anzi dal punto di vista del filosofo ginevrino, lo *ius in omnia* allontanerebbe gli uomini piuttosto che avvicinarli in un conflitto. Avendo come unica preoccupazione la soddisfazione dei propri bisogni e non incontrando nessun ostacolo in questa impresa, il selvaggio non ha alcun motivo per interloquire con gli altri uomini. Non c'è quindi nessuna comunicazione né tantomeno rivalità o aggressività. Lo stato di natura narrato da Rousseau è contraddistinto dalla solitudine e dall'isolamento.

Come abbiamo più volte sottolineato, lo sforzo del filosofo ginevrino è quello di descrivere l'uomo primitivo senza però attribuirgli caratteristiche proprie dell'uomo civile. Per fare ciò, è dunque necessario immaginare quale fosse la vita del selvaggio prima della nascita del linguaggio, delle prime relazioni e delle comunità. Isolato e disperso sulla terra l'uomo naturale è un essere solitario in quanto privo di legami. Come sostiene ancora una volta Derathé, “per diventare socievole, l'uomo ha bisogno di quelle conoscenze che possono formarsi unicamente attraverso il contatto costante con i suoi simili”.¹³ Tuttavia questo contatto non avviene:

In quello stato primitivo, non avendo né casa, né capanne, né proprietà di alcun genere, ognuno prendeva dimora a caso e spesso per una sola notte; i maschi e le femmine si univano fortuitamente, a seconda degli incontri, l'occasione, il desiderio, senza che la parola fosse necessariamente interprete delle cose che avevano da dirsi; ed essi si lasciavano con la stessa facilità.¹⁴

¹¹ J.J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 54.

¹² Cfr. R. Derathé, *Rousseau e la scienza...*, cit., p. 182.

¹³ *Ivi*, p. 185.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Discorso...*, cit., p.115.

Da queste poche righe traspare nuovamente un'immagine del selvaggio come individuo autonomo, senza relazioni durature: anche gli istinti sessuali vengono soddisfatti senza intessere un rapporto. In tale dimensione non c'è riconoscimento, i selvaggi si guardano, si incontrano, e si allontanano senza tuttavia cogliere le similitudini esistenti tra loro. Da tale prospettiva, anche la dimensione materna non implica una relazione vera e propria:

La madre allattava i figli in principio per bisogno, e in seguito, poiché l'abitudine glieli aveva resi cari, il nutriva per il bisogno loro; appena essi avevano le forze di cercarsi il proprio alimento, non tardavano a lasciare la madre; e siccome non c'era quasi altro mezzo di ritrovarsi se non quello di non perdersi di vista, ben presto arrivavano a non potersi più riconoscere l'un l'altro.¹⁵

Sebbene tra madre e neonato si instauri un contatto frequente, tale vicinanza pare non essere significativa: nel puro stato di natura nemmeno la cura e l'abitudine sono abbastanza forti da creare una dimensione relazionale duratura. Come si evince dalle parole di Rousseau, in gioco c'è ancora una volta la soddisfazione dei bisogni: se, infatti, in un primo momento è la madre a donare il latte seguendo le sue necessità, successivamente è lei stessa che, guidata dall'abitudine, allatterà il piccolo rispondendo ai suoi bisogni. Tuttavia le attenzioni e l'affetto che sembrano poter nascere da questo contatto non bastano. E così, seguendo la narrazione rousseauiana, col passare del tempo e non riconoscendosi più l'un l'altro, la madre e il figlio si perderanno di vista:

Vagando nelle foreste, senza occupazione, senza linguaggio, senza domicilio privo di dimora, senza guerre né legami, senza alcun bisogno dei suoi simili e senza alcun desiderio di far loro del male, forse anche senza mai riconoscerne nessuno uno individualmente, l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni e autosufficiente, aveva solo strumenti e lumi adatti a questo stato; egli sentiva solo i suoi effettivi bisogni, guardava solo ciò che credeva utile vedere, e la sua intelligenza faceva pochi progressi al pari della sua vanità.¹⁶

Con un notevole sforzo immaginativo, Rousseau non descrive soltanto un uomo autonomo e solitario ma anche senza ambizioni. Il selvaggio, come ha lucidamente sottolineato Michèle Duchet, “è all'inizio un essere senza storia, uomo tra gli animali e non tra gli uomini, per sé e non per gli

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 128.

altri, senza coscienza e senza storia”.¹⁷ In questo primo stadio niente può infatti smuovere l’uomo naturale dal suo “stato di felice inerzia”.¹⁸ Le sue capacità e le sue conoscenze sono strettamente connesse alla sua esperienza che, come abbiamo più volte sottolineato, è limitata. Detto altrimenti, la vita del selvaggio, priva di stimoli e di difficoltà, non gli permette un ulteriore sviluppo cognitivo. Nonostante l’uomo si differenzi dall’animale in quanto essere libero e capace di perfezionarsi, nel puro stato di natura queste facoltà rimangono solo potenziali. Per far uscire l’uomo naturale da questa dimensione pacifica quanto statica, sarà necessario che “una serie di eventi venga a strapparli insensibilmente a quel puro sentimento di esistenza e a quel riposo narcisistico che costituiscono la felicità dell’uomo selvaggio”.¹⁹

La storia, pensata come una serie di eventi fortuiti e dunque non necessari, è ciò che obbliga l’uomo a cambiare. Il selvaggio perciò, in qualche modo, subisce la storia, continuamente obbligato a uscire da una condizione che potrebbe benissimo non abbandonare mai. Benché il rapporto tra storia e natura umana possa sembrare un nodo concettuale difficile da districare, può essere d’aiuto focalizzare il ruolo della *perfectibilité* in tale processo. Come sostiene Duchet: “questa facoltà supplementare rende possibile tutti i progressi ulteriori, ma nello stesso tempo subordina il progresso dello spirito a circostanze esterne che avrebbero potuto benissimo non presentarsi”.²⁰ Per Rousseau è fondamentale chiarire questo punto e prendere posizione rispetto a una concezione della storia intesa come una serie di progressi cognitivi e conoscitivi, fatti dall’uomo nel corso del tempo. Pensare infatti il processo storico in questi termini comporterebbe appiattare la storia dell’umanità a una sequela di ‘conquiste’ e di acquisizioni che avrebbero permesso lo sviluppo dell’uomo. Non c’è necessità né progresso per Rousseau, bensì contingenza e casualità, ovvero una correlazione complessa quanto accidentale tra la capacità umana di perfezionarsi e gli eventi esterni. Una tale concezione della storia inserisce il filosofo ginevrino in un dibattito vivo nella sua epoca, ma allo stesso tempo lo allontana dai suoi interlocutori. Come afferma Starobinski, “suscitato dall’indignazione, sorretto dallo slancio negatore, l’ingresso di Rousseau nella letteratura presenta dunque l’andamento di una entrata in guerra”.²¹ Curiosamente però, c’è una voce autorevole alla quale Rousseau decide di affidarsi, quella del naturalista Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon.

¹⁷ Michèle Duchet, *Le origini dell’antropologia*, Laterza, Roma 1977, p. 150.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Jean Starobinski, *La trasparenza e l’ostacolo: saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 12.

2.1 DELLA NATURA UMANA

Sin dal primo passo mi appoggio ad una di quelle autorità rispettabili per i filosofi, perché vengono da una ragione solida e sublime, che essi soli sanno trovare e sentire.²²

Rousseau vuole dunque “appoggiarsi” sull’importante e maestosa ricerca del naturalista francese per ritrovarvi ipotesi e tesi che rafforzino il suo pensiero. Allo stesso tempo però sa di non poter trovare certezze scientifiche che rappresentino il vero essere umano. Scrive infatti:

Non mi fermerò a cercare nel sistema animale quale egli potesse essere al principio, per diventare in fine quello che è. [...] L’anatomia comparata ha fatto ancora troppo scarsi progressi, le osservazioni dei naturalisti sono ancora troppo incerte, perché possa stabilirsi su fondamenti simili la base di un ragionamento solido.²³

Perché quindi fare riferimento a un naturalista? A uno sguardo superficiale infatti, Rousseau e Buffon hanno ben poco da spartire. Per il filosofo ginevrino la natura è un concetto che problematizza gli effetti di una cultura che ha modificato e degenerato l’animo umano. Per Buffon, di converso, è proprio la natura umana che ha permesso all’uomo di civilizzarsi: non c’è tensione tra ciò che l’uomo era e ciò che ora è. L’universo è tutto da scoprire e studiare, non c’è nessun inganno o mistero a impedirci di scrutarlo. Avviene dunque una rottura radicale, l’uomo non è più la creatura plasmata da Dio, ma un essere da studiare, esaminare, paragonare ad altri esseri viventi. Lo studio buffoniano, in altre parole, non prende in considerazione alcuna ipotesi teologica. Come sostiene Foucault in *Le parole e le cose*, molti studi fanno emergere come ad alimentare il dibattito settecentesco ci fosse una nuova curiosità nei confronti di quelle che potremmo chiamare le scienze della vita. Al fine di comprendere le cause di tale fenomeno, alcune ricostruzioni storiche di dibattiti, avvenuti nel corso del XVIII secolo, pongono al centro sia il conflitto tra teologia e scienza, sia una teoria scientifica che, ancora troppo legata “all’antico primato dell’astronomia, della meccanica e dell’ottica”, polemizza con uno sguardo che “già sospetta ciò che d’irriducibile e di specifico può esservi nei territori della vita”.²⁴ Tuttavia, secondo Foucault, parlare di vita

²² J.J. Rousseau, *Discorso sull’origine...*, cit., nota II.

²³ *Ivi*, p. 101.

²⁴ Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1999, p. 142.

implicherebbe utilizzare categorie anacronistiche, in quanto nel XVIII secolo “la vita stessa non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi: apparivano attraverso una griglia del sapere costituito dalla *storia naturale*”.²⁵ In tale cornice di senso si inserirebbero tutte le ricerche buffoniane che esprimono a pieno lo spirito dell’epoca. Quello “sguardo minuzioso sulle cose stesse” atto a “trascrivere ciò che esso raccoglie mediante parole lisce, neutralizzate e fedeli”.²⁶ Seguendo il filosofo francese, la storia naturale è una “serie di operazioni complesse” che vanno a delineare un campo empirico, definito in quanto descrivibile e ordinabile. Tuttavia, Foucault ci invita a fare attenzione: non si tratta qui di un sapere settecentesco circa l’uomo o la natura umana. Anzi, dal punto di vista delle scienze umane, “nessuna filosofia, nessuna scienza empirica, nessuna osservazione sul corpo umano, nessun’analisi della sensazione e dell’immaginazione o delle passioni trovò mai, nel XVII e nel XVIII secolo, alcunché di simile all’uomo”.²⁷ Come la vita, nemmeno l’uomo esisteva. Per il filosofo francese, è solo grazie a una “ridistribuzione generale dell’episteme”, che permise agli esseri viventi di collocarsi nella “profondità specifica della vita” abbandonando “lo spazio della rappresentazione”, che diventerà possibile parlare propriamente di scienze umane. Tuttavia è interessante seguire l’invito di Michèle Duchet a sondare le implicazioni dell’*Histoire naturelle de l’homme* nella nascita dell’antropologia. La storica, prendendo le mosse proprio dall’archeologia del sapere foucaultiana, cerca infatti di indagare in che modo le opere di Buffon possano aver aperto “il cammino all’antropologia senza fondarla realmente”.²⁸ È interessante notare come, verso la metà del XVIII secolo, il termine antropologia intrattenga un legame semantico stretto con il concetto di anatomia. Leggiamo nell’articolo “Anatomie” dell’*Encyclopédie*:

²⁵ Ivi, p. 144.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. Duchet, *Le origini dell’antropologia*, cit., p. 8. Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Postfazione. Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell’uomo*, in J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 701. Nel 1962 Levi-Strauss tenne a Ginevra una conferenza nel 1962 dall’eloquente titolo “J.J. Rousseau, fondatore delle scienze dell’uomo” durante la quale affermava come il filosofo ginevrino si possa considerare il padre, anche se non consapevole, delle scienze umane e in particolare dell’etnologia. “Rousseau non solo fu un penetrante osservatore della vita contadina, un appassionato lettore di viaggi, un acuto analista dei costumi e delle credenze esotiche: senza temere di essere smentiti, possiamo affermare che, quell’etnologia che ancora non esisteva, egli l’aveva, un secolo prima che essa facesse la sua comparsa, concepita, voluta e preannunciata, ponendola di colpo al suo rango delle scienze naturali e umane già costituite”.

L'anatomia umana che è assolutamente e propriamente chiamata anatomia, ha per oggetto, o se si preferisce per soggetto, il corpo umano. È l'arte che molti chiamano Antropologia.²⁹

L'antropologia di Buffon è infatti parte integrante di una storia naturale di tutti gli esseri viventi. Come leggiamo in *Le origini dell'antropologia*, “la riflessione scientifica propriamente detta è accompagnata da una riflessione sui metodi della scienza e nella quale in ogni momento [...] la riflessione si innalza ai problemi generali della scienza e spesso anche dalla filosofia alla politica alla morale”.³⁰

L'*Histoire naturelle* è suddivisa in tre parti: una sezione dedicata alla natura dell'uomo, una dedicata all'anatomia, con particolare riferimento ai vari stadi della crescita, e un'ultima sulle varietà della specie umana. Essa è quindi una commistione di dati scientifici, riflessioni antropologiche e descrizioni anatomiche. Tornando a Rousseau, il filosofo ginevrino, nelle pagine buffoniane, può perciò trovare – o forse cerca – un'immagine dell'uomo o per meglio dire un'antropologia filosofica.³¹

L'attenzione del filosofo ginevrino verso Buffon è nota: grazie a un'analisi accurata dell'opera rousseauiana, possiamo trovare circa cinquanta riferimenti diretti al naturalista. Un interesse non corrisposto se si guardano le opere buffoniane in cui Rousseau invece appare assai raramente. Nonostante questa evidente asimmetria, la storia del rapporto tra Rousseau e Buffon è costellata da episodi e aneddoti al limite tra realtà e leggenda. Come sostiene Fellows nel saggio *Buffon and Rousseau: Aspects of a relationship*, la relazione tra il filosofo ginevrino e il naturalista francese è una vicenda difficile da ricostruire.³² Non volendoci soffermare tuttavia unicamente sulla vicenda biografica, ci pare interessante far emergere le risonanze e le differenze tra i due autori. In altre parole, è rilevante rintracciare l'eco buffoniana negli scritti di Rousseau, tenendo presenti le vicinanze e i punti di collisione tra i due pensatori. E un primo punto di incontro tra i due è proprio la figura del selvaggio. Quando Rousseau sottolinea la difficoltà concreta nell'immaginare e descrivere l'uomo di natura fa infatti riferimento a queste parole di Buffon:

²⁹ Denis Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, première édition 1751-1780, tome I, p. 409. Opera citata in M. Duchet, *Le origini...*, cit., p. 8.

³⁰ M. Duchet, *Le origini...*, cit., p. 4.

³¹ Jean Starobinski, *Rousseau et Buffon*, in Id., *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*, suivi de sept essais sur Rousseau, Gallimard, Paris 1971, p. 381. Si veda anche: Nanine Charbonnel, *Le naturel chez Rousseau: Une construction anthropologique* in «Scripta Philosophiae Naturalis», 2012, pp. 113-142.

³² Otis Fellows, *Buffon and Rousseau: Aspects of a relationship*, PMLA, Vol. 75, n.3 1960, pp.185-196.

L'uomo selvaggio è tra tutti gli animali, il più singolare, il meno conosciuto, e il più difficile da descrivere [...] Un selvaggio assolutamente selvaggio [è] uno spettacolo curioso per il filosofo, egli potrebbe osservando il suo selvaggio valutare nel modo giusto la forza degli appetiti della Natura, [...] e forse vi riconoscerebbe più dolcezza, tranquillità e calma che in lui, forse vedrebbe chiaramente che la virtù appartiene all'uomo selvaggio più che a quello civilizzato, e che il vizio è nato solo nella società.³³

Non bisogna però confondere le posizioni: in Buffon non c'è nessuna critica alla società. Anzi, per lui la Storia dell'umanità è un processo di evoluzione dell'uomo. Come scrive Starobinski infatti, per Buffon, "la civilizzazione è quindi il normale sviluppo dell'umanità dell'uomo".³⁴ Da tale prospettiva, non vi è una rottura tra lo stato di natura e quello sociale. Tutt'altro, l'uomo buffoniano è un essere razionale e socievole. Per il naturalista, "l'uomo è tale solo in quanto ha saputo riunirsi all'uomo".³⁵ In tale cornice di senso, la società appare come dimensione costitutiva dell'umano. L'uomo è umano in quanto riconosce i suoi simili e vive in comunità. Come sostiene Duchet, per Buffon, "la società è dunque allo stesso tempo un effetto e una causa. Frutto di una facoltà razionale, essa è anche lo strumento che permette a questa facoltà di svilupparsi".³⁶ Tenendo conto di ciò che si è detto sin qui, salta subito all'occhio la grande distanza tra il pensiero buffoniano e quello rousseauiano. Se infatti quello che differenzia l'uomo dall'animale per Rousseau è la libertà, per Buffon è invece l'intelletto. Per il naturalista l'uomo è un essere razionale: gli animali non inventano e non perfezionano nulla:

Se [gli animali] fossero dotati del potere di riflettere, anche al livello più basso, sarebbero capaci di una specie di progresso, acquisirebbero più abilità. Non inventano niente, non perfezionano niente, non riflettono di conseguenza su niente, agiscono sempre nello stesso modo.³⁷

³³ Buffon, *Œuvres complètes*, Tome II, Flourens, Paris, pp. 200-201. Opera citata in J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 382. "L'homme sauvage est de tous les animaux le plus singulier, le moins connu, et le plus difficile à décrire. [...] Un sauvage absolument sauvage [est] un spectacle curieux pour le philosophe, il pourrait en observant son sauvage évaluer au juste la force des appétits de la Nature, [...] et peut-être y reconnaîtrait-il plus de douceur, de tranquillité et de calme que dans le sienne, peut-être verrait-il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société".

³⁴ J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 386. "la civilisation est donc l'épanouissement normal de l'humanité de l'homme".

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁶ M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, cit., p. 15.

³⁷ Buffon, *Œuvres complètes*, tome II, cit., p.7 Opera citata in J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 384. "Si [les animaux] étaient doués de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré, ils seraient capables de quelque espèce de progrès, ils acquerraient plus d'industrie. Ils n'inventent rien, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes façon".

La distanza tra l'uomo e l'animale è costituita dalla sostanza spirituale, ovvero dal pensiero e dalla ragione, che attraverso la riflessione e la capacità di associare idee, permettono all'essere umano di pensare e di pensarsi. Detto altrimenti, la spiritualità umana fa tutto ciò che il senso materiale non può fare. Gli animali, di converso, non percepiscono la loro esistenza, non hanno conoscenza né del loro passato né del loro futuro. Radicale è dunque lo scarto in questo punto tra i due pensatori. Seguendo il ragionamento di Starobinski potremmo sostenere che Rousseau, per dipingere il suo selvaggio, “animalizza e desintellettualizza” l'uomo descritto da Buffon. E facendo questo “umanizza e idealizza un certo numero di sentimenti che Buffon relegava nella sfera oscura del senso interiore materiale”.³⁸

Nonostante la distanza tra i due pensatori sia palese, possiamo riscontrare nelle pagine di *Variétés dans l'espèce humaine* un'altra risonanza tra le parole rousseauiane e quelle buffoniane. Infatti in quest'opera Buffon interpreta storicamente le differenze fisiche riscontrabili tra gli uomini:

Tutto concorre a provare che il genere umano non è composto da specie essenzialmente diverse tra loro, ma al contrario c'è stata originariamente una sola specie di uomini che essendosi moltiplicata e diffusa su tutta la superficie della terra ha subito numerosi cambiamenti a causa del clima, della varietà del nutrimento, del modo di vivere, delle malattie epidemiche.³⁹

Si tratta di un passaggio essenziale dell'opera buffoniana che, come afferma Starobinski, non poteva non essere riutilizzata da un pensatore polemico come Rousseau. Mentre per Buffon, come abbiamo visto, queste considerazioni si collocano in una visione dell'umanità iscritta in una storia del progresso, per Rousseau tali immagini della vita selvaggia si inseriscono in un pensiero più ampio “desideroso di provare che il sistema sociale degli Europei civilizzati non è né l'unico, né il migliore e che è il prodotto di una storia corrottrice”.⁴⁰ Uno sguardo occidentale che iniziava a rivolgersi verso il Nuovo Mondo.

³⁸ J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p.387. “animalise et désintellectualise humanise et idéalise un certain nombre de sentiments que Buffon reléguait dans le domaine obscur du “sens intérieur matériel”.

³⁹ Buffon, *Œuvres complètes*, tome II, cit., p.221 Opera citata in J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 382. “Tout concourt... à prouver que le genre humain n'est pas composé d'espèces essentiellement différentes entre elles, qu'au contraire il n'y a eu originairement qu'une seule espèce d'hommes qui s'étant multipliée et répandue sur toute la surface de la terre, a subi différents changements par l'influence du climat, par la différence de la nourriture, par celle manière de vivre, par les maladies épidémiques”.

⁴⁰ J. Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 382. “désireux de prouver que le système social des Européens civilisés n'est ni le seul, ni le meilleur, et qu'il est produit d'une histoire corrottrice”.

2.2 UNO SGUARDO AL NUOVO MONDO

L'attenzione posta da Rousseau nei confronti delle *relations de voyages* emerge chiaramente all'interno dell'*Emilio*, dove il filosofo ginevrino confessa di aver dedicato molto tempo alla lettura dei resoconti di viaggi. Se dunque si può legittimamente parlare di un interesse rousseauiano per i racconti provenienti dal Nuovo Mondo, tuttavia è altrettanto vero che Rousseau non può essere considerato un esperto in materia. Molto spesso nelle sue opere cita infatti testi che non ha letto, e i riferimenti sono frequentemente imprecisi. D'altra parte a controbilanciare la sua grande curiosità, vi era una considerazione alquanto negativa rispetto all'utilità di tali racconti. A tal proposito nell'*Emilio* si legge, "ho letto per tutta la vita relazioni di viaggi e non ne ho mai trovate due che mi dessero la stessa idea dello stesso popolo".⁴¹

L'affidabilità dei racconti stessi è così messa in dubbio dal filosofo che non riserva parole benevole nemmeno agli esploratori. Secondo Rousseau infatti quest'ultimi erano "più avidi di riempirsi le borse che le teste".⁴² Se da una parte, come leggiamo, il tono del filosofo ginevrino si fa polemico, d'altra parte come afferma Enea Balmas:

Le testimonianze dei viaggiatori – assai poco esplicite, in un primo tempo, e contraddittorie – costituiscono solo un pretesto allo scatenarsi della fantasia dei letterati: i quali non hanno bisogno di sapere come vivano esattamente questi selvaggi, di approfondire scientificamente il problema della loro organizzazione sociale e della loro struttura culturale, per entusiasmarsi di fronte al fatto, realmente inaudito, dell'esistenza di un altro mondo.⁴³

Non era dunque una ricerca scientifica rigorosa, a muovere filosofi e letterati, bensì il desiderio di trovare nuove immagini e descrizioni di quel nuovo mondo così affascinante e così poco conosciuto. E chi se non "un filosofo poeta come Rousseau, che cerca molto più di dipingere e di stimolare l'immaginazione piuttosto che di ragionare"⁴⁴ poteva trarre spunto da questi racconti provenienti da lontano? Al di là infatti dei giudizi rousseauiani alquanto negativi, l'influenza che hanno avuto i racconti di viaggio sull'opera del filosofo ginevrino è confermata da studi autorevoli.

⁴¹ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 637.

⁴² J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., nota X, p. 197.

⁴³ Enea Balmas, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Schena Editore, Fasano 1984, p. 32. Si veda anche: Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari 1972.

⁴⁴ Gilbert Chinard, *Influence des Récits de Voyages Sur la Philosophie de J.J. Rousseau*, in «PMLA», vol. 26, n.3, 1911, p. 479. "Qui cherche bien plus à peindre et à frapper l'imagination qu'à raisonner".

Basti ricordare i testi di Gilbert Chinard e di Jean Morel, opere fondamentali per comprendere quali siano le fonti utilizzate da Rousseau per scrivere le sue opere. Secondo Morel infatti:

Rousseau considera il resoconto di viaggio come un documento storico, che egli critica. Si fida di quei racconti che gli forniscono degli “esempi della forza e del vigore degli uomini selvaggi, perché c’è solo bisogno di occhi per osservare quelle cose”: si tratta di “testimoni oculari”.⁴⁵

Gli esploratori si rivelano così dei preziosi testimoni di un mondo lontano, ma fondamentale per la creazione di un immaginario europeo. Come sostiene Michele Duchet infatti:

L’Espace humain se constitue donc à partir de deux images opposées: d’un côté des nations civilisées, emportées par un mouvement qui les éloigne sans cesse davantage de leur condition primitive, de l’autre, des peuples sauvages, sans écriture et donc sans passé, brutalement arrachés à une durée immobile et jetés dans le creuset des races et des civilisations.⁴⁶

Quel mondo primitivo con le sue regole e la sua temporalità era un grande spettacolo, grazie al quale la società europea civilizzata poteva ritrovare il suo passato, la sua origine, la sua natura. Leggendo le pagine rousseauiane si può dire, seguendo le parole di Chinard, che:

L’uomo naturale è ancora il selvaggio americano, ma spogliato della sua individualità, situato nel passato, generalizzato, si potrebbe dire, e che diventa il prototipo stesso di tutta l’umanità primitiva, e di conseguenza, nostro avo.⁴⁷

Il selvaggio rousseauiano è una copia neutralizzata dell’uomo delle Americhe. Rousseau, come vedremo, immagina il selvaggio, antenato dell’intera umanità, come un essere generico, divenuto un modello universale da analizzare e conoscere.

⁴⁵ Jean Morel, *Recherches sur les sources sur Discours de l’inégalité*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», n. V, 1909, p. 184. Testo consultabile su: <http://www.sjjr.ch/Annales-jean-jacques-rousseau/Annales-de-la-societe-jean-jacques-rousseau/214-jean-morel-recherches-sur-les-sources-du-discours-de-l-inegalite-Annales-de-la-societe-jean-jacques-rousseau-n-5-pp-119-198>. (ultima consultazione in data 06/03/2015) “Il considère la relation de voyage comme un document historique, qu’il critique. Il accorde croyance à celles qui lui fournissent des “exemples de la force et de la vigueur des hommes sauvages, parce qu’il ne faut que des yeux pour observer ces choses”: ce sont des “témoins oculaires”.

⁴⁶ Michele Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris 1995, p. 30.

⁴⁷ Gilbert Chinard, *L’Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris 1913, p. 362. “L’homme naturel, c’est encore le sauvage américain, mais dépouillé de son individualité, situé dans le passé, généralisé, si puis dire, et qui devient le type même de toute l’humanité primitive, et par conséquent, notre ancêtre”.

L'importanza conferita da Rousseau allo studio del Nuovo mondo è testimoniata anche da una nota che il filosofo ginevrino inserisce nel *Secondo Discorso*:

Supponiamo che un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un D'Alembert, un Codillac, o altri uomini della loro tempra, si mettano a viaggiare per istruire i loro compatrioti, osservando e descrivendo come sanno fare la Turchia, l'Egitto, la Barberia, l'impero del Marocco, la Guinea, i paesi dei Cafri, il Mogol, le rive del Gange, i regni del Siam [...]. Supponiamo che questi novelli Ercoli, tornando dalle loro memorande peregrinazioni, scrivessero poi, con comodo, la storia naturale, morale e politica delle cose viste; anche noi vedremmo uscire dalla loro penna un mondo nuovo e ci servirebbe per imparare a conoscere il nostro.⁴⁸

Le immagini del mondo nuovo sono utili strumenti per la comprensione e l'analisi della vecchia Europa che ha bisogno di rigenerarsi, di liberarsi di una cultura ormai degenerata e corrotta.

Grazie al ritrovamento e allo studio dei *cahiers* del filosofo ginevrino, Georges Pire rintraccia molti passaggi che lo stesso Rousseau aveva trascritto e che successivamente utilizzerà direttamente o indirettamente all'interno delle sue opere.⁴⁹ Come sostiene Pire, Rousseau cita molto spesso l'opera monumentale *Histoire générale des voyages*, pubblicata nel 1741 da Didot e tradotta in francese dall'abbé Prévost. Quest'opera enciclopedica era un sunto di tutte le relazioni di viaggi compiuti precedentemente.⁵⁰ Come è noto, i riferimenti diretti alle relazioni di viaggio sono molteplici all'interno del *Secondo Discorso*, soprattutto se si presta attenzione alle note. Molte infatti delle caratteristiche dell'uomo selvaggio paiono essere riprese da descrizioni presenti in numerosi resoconti d'oltreoceano. Per esempio, come abbiamo visto, il selvaggio rousseauiano non ha la percezione né del passato né del futuro. Per questo motivo, non riesce a prevedere e nemmeno semplicemente a pensare alla sua esistenza, se non nella dimensione del presente. Tale idea la ritroviamo in una descrizione fatta all'interno di *Histoire générale des Antilles habitées par les François*:

Essi non vendono mai un letto la sera; poiché quando questa buona gente si rende conto della necessità che ne ha, non lo darebbe per nessun motivo; ma al mattino lo darebbe di buon grado senza pensare che alla sera ne avrà bisogno come quella precedente: allo stesso modo sul finire

⁴⁸ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti...*, cit., nota X, p. 197.

⁴⁹ Cfr. Georges Pire, *Rousseau et les relations de voyages*, in «RHLF», 56, 1956, p. 358.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*.

del giorno non manca di tornare e riportare ciò che le è stato dato in cambio, dicendo semplicemente che non può dormire per terra.⁵¹

Oppure per quanto riguarda le malattie, i selvaggi non tendono ad ammalarsi quanto gli uomini civilizzati:

Molti selvaggi nelle Indie sono soggetti a tutte le malattie che si trovano anche in Europa: ma bisogna dire che queste malattie sono tanto rare là quanto sono comuni qua, poiché se guariscono dalle loro malattie, si deve attribuire la guarigione ai potenti sforzi della natura piuttosto che ai rimedi e ai trattamenti che somministriamo loro.⁵²

Inoltre l'idea rousseauiana di una bontà originaria dell'uomo pare emergere dalle descrizioni dell'*Histoire générale des voyages*. I selvaggi sono “naturalmente buoni, dolci, affabili, e compatiscono spesso, anche fino alle lacrime, i mali dei nostri francesi”.⁵³ Lungi dall'essere stati corrotti dal vizio, i selvaggi non solo sono buoni ma sono anche esseri semplici, ignoranti e per niente maliziosi:

Essi hanno una buona ragione e uno spirito tanto sottile quanto possono averlo delle persone che non hanno alcuna conoscenza delle lettere e che le scienze umane non hanno reso mai raffinati ed educati, scienze umane che molto spesso raffinando il nostro spirito, ci riempiono di malizia: e posso dire onestamente, che se i nostri selvaggi sono più ignoranti di noi sono anche molto meno viziosi.⁵⁴

Come sottolinea Enea Balmas:

⁵¹ Jean-Baptiste du Tetre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, Tome II, Jolly, Paris, p. 385. testo consultabile su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114021k.r=.langFR>. (ultima consultazione in data 09/01/2015) Opera citata in G. Pire, *Rousseau...*, cit., p. 369. “Ils ne marchendent jamais un lict au soir; car comme ces bonnes gens voyent la nécessité qu'ils en ont toute présente, ils ne le donneroient pourquoy que ce fust; mais le matin ils le donnent à bon compte sans penser que le soir venu, ils en auront autant affaire que le soir précédent: aussi ils ne manquent point sur le déclin du jour de retourner et de rapporter ce qu'on leur à donné en échange, disant tout simplement qu'ils ne peuvent coucher à terre”.

⁵² *Ivi*, pp. 357-358. Testo citato in G. Pire, *Rousseau...*, cit., p.367. “Plusieurs sauvages dans les Indes [sont] sujets à toutes les maladies qui nous travaillent dans l'Europe: mais le faut dire qu'elles y sont aussi rares qu'elles sont icy communes, et bien leur en prend; car s'ils réchappent de leurs maladies, il faut plutôt attribuer cela aux puissans efforts de la nature qu'aux remedes et bons traitements qu'on leur fait”.

⁵³ *Ivi*, p. 359. Testo citato in G. Pire, *Rousseau...*, cit., p. 374. “naturel bénins, doux, affables, et compatissent bien souvent, mesme jusqu'aux larmes, aux maux des nos François”.

⁵⁴ *Ivi*, p. 358. Testo citato in G. Pire, *Rousseau...*, cit., p. 374. “Ils ont le raisonnement bon et l'esprit autant subtil que le peuvent avoir des personnes qui n'ont aucune teinture des lettres et qui n'ont jamais esté subtilisez et polis par les sciences humaines, qui bien souvent en nous subtilisant l'esprit, nous le remplissent de malice: et je puis dire avec vérité, que si nos sauvages sont plus ignorans que nous q'ils sont beaucoup moins vicieux.”

gli stessi viaggiatori non ‘videro’ i selvaggi per quel che essi erano, ma li videro in funzione di schemi culturali che ciascuno di loro portava con sé. Li videro nudi e poveri di beni materiali: ma anziché concludere, semplicemente, che proprio questo erano, dei selvaggi poveri, complessi rigurgiti intellettuali li indussero a vedere in questa loro povertà non sai quale riflesso di una nobiltà primitiva che, anziché renderli degni di commiserazione, li designava in qualche modo alla nostra ammirazione.⁵⁵

In tal senso, l’immagine dei selvaggi veniva plasmata in primo luogo proprio dalla sensibilità dei viaggiatori stessi, che nel tentativo di descrivere quello che vedevano, proiettavano sui primitivi idee, concetti e speranze tipicamente europee. Il selvaggio diviene così una sorta di specchio nel quale gli uomini civilizzati si riconoscevano o in altri casi focalizzavano ciò che disprezzavano del mondo progredito. Uno sguardo dunque già in partenza compromesso e che creava le descrizioni responsabili della diffusione della figura del selvaggio:

La realtà dei selvaggi americani veniva infatti a rimbalzare su una cultura travagliata da antichi complessi, e questo fatto mentre induce a privilegiare certi aspetti della vita primitiva a detrimento di altri (a vedere alcune cose, cioè, e non altre: che i selvaggi sono generosi, ma che non sono crudeli, che hanno un portamento fiero, ma non che ignorano l’igiene, che sono liberi, ma non che opprimono i deboli [...]), dall’altro lato rimette in movimento meccanismi psicologici repressi, facendo affiorare e illuminando meglio antichi desideri, aspirazioni sepolte.⁵⁶

In tal cornice di senso si costituisce anche l’immaginario rousseauiano che porta con sé un’idea di selvaggio come individuo autonomo e felice della propria esistenza, che ritroviamo anche in alcuni racconti di viaggio:

i selvaggi di queste isole sono i più contenti, i più felici, i meno viziosi, i più socievoli, i meno corrotti e i meno tormentati dalle malattie, di tutte le nazioni del mondo. Poiché sono tali quali la natura li ha prodotti, cioè con una grade semplicità e ingenuità naturale: sono tutti uguali, e non conoscono praticamente nessun tipo di superiorità né di schiavitù, e a fatica possiamo trovare qualche forma di rispetto, anche tra genitori, come tra figlio e padre. Nessuno è più ricco o più povero del suo compagno e limitano i loro desideri a ciò che è utile, e precisamente

⁵⁵ E. Balmas, *Il buon selvaggio...*, cit., p. 33.

⁵⁶ *Ibidem*.

necessario, e disprezzano tutto ciò che hanno di superfluo, come cosa indegna di essere posseduta.⁵⁷

Benché la virtuosità naturale dei selvaggi fosse esaltata dai viaggiatori, Rousseau sottolinea come molto spesso gli europei abbiano cercato di sradicarli e, portandoli con loro in Europa, abbiano tentato di convertirli facendoli divenire degli uomini civili. Un esempio significativo è il racconto della vicenda di un giovane Ottentotto, ripreso da Rousseau dal testo di Kolben *Description du Cap de bonne Espérance*:

Van der Stel, governatore del Capo, avendo preso un [Ottentotto] fin dall'infanzia lo fece allevare nei principi della religione cristiana e nella pratica degli usi d'Europa. Fu vestito riccamente, gli si fecero imparare parecchie lingue, e i suoi progressi risposero molto bene alle cure che furono prese per la sua educazione. Il governatore, sperando molto dalla sua intelligenza, lo mandò nelle indie con un commissario generale, che lo impiegò utilmente negli affari della compagnia. [...] Pochi giorni dopo il suo ritorno, in una visita che rese ad alcuni Ottentotti suoi parenti, prese la decisione di spogliarsi del suo vestiario europeo, per rivestirsi di pelle di pecora. Ritornò al forte in questa nuova acconciatura, e carico di un pacco, che conteneva i suoi antichi abiti, e presentandoli al governatore gli tenne questo discorso: “Abbiate la bontà signore di notare che rinuncio per sempre a questa pompa: rinuncio anche per tutta la vita alla religione cristiana; la mia risoluzione è di vivere e di morire nella religione, nei costumi e negli usi dei miei antenati.”⁵⁸

Il frontespizio dell'edizione del 1755 del *Secondo Discorso* illustrava questo episodio: quasi completamente nudo, vestito con pochi stracci, un indigeno consegnava agli europei i suoi abiti. Questi ultimi, molto incuriositi, guardavano il giovane selvaggio che faceva vedere loro le capanne dove abitava la sua famiglia. Ad accompagnare l'immagine vi era una scritta: “Il retourne chez ses Egaux”.⁵⁹ Si tratta di una rappresentazione molto significativa che pare quasi essere divisa a metà da una linea immaginaria: a sinistra si vedono gli europei, alle cui spalle si erge un castello. I loro

⁵⁷ J.B. du Tetre, *Histoire...*, cit., p. 357. Testo citato in G.Pire, *Rousseau...*, cit., p. 375. “les sauvages de ces isles sont les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits et les moins tourmentez de maladies, de toutes nations du monde. Car ils sont tels que la nature les a produits, c'est-à-dire dans une grande simplicité et naïveté naturelle: ils sont tous égaux, sans que l'on connoisse presque aucune sorte de supériorité ny de servitude, et à peine peut-on reconnoître aucune sorte de respect, mesme entre les parens, comme du fils au pere. Nul n'est plus riche ny plus pauvre que son compagnon et ils unanimement bornent leurs désirs à ce qui est utile, et précisément nécessaire, et méprisent tout ce qu'ils ont de superflu, comme chose indigne d'estre possédée”.

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., nota XVI, p. 209.

⁵⁹ Cfr. Frontespizio del *Discorso sull'origine e la disuguaglianza tra gli uomini*, edizione del 1755, stampa di Dominique Sornique.

volti esprimono la loro curiosità o forse, in qualche modo, guardano al selvaggio con un'aria perplessa. Infatti quest'ultimo ha deciso, come ben ci racconta Rousseau, di tornare dai suoi simili, di abbandonare le vesti europee e di ritornare alla semplicità della vita primitiva. Una scelta inspiegabile dal punto di vista europeo. Dalla parte destra vi è invece l'immagine del giovane selvaggio che, vestito con pochi stracci e armato di una spada, mette ben in mostra la sua avvenenza e la sua prestantza. Si ritrova in pieno in questa raffigurazione l'idea rousseauiana del selvaggio che, dal punto di vista fisico, è vigoroso e atletico anche se, in questo caso, curiosamente, ha trascorso tutta la sua vita nel mondo civilizzato. Inoltre dietro al primitivo, si scorgono le capanne che il giovane mostra agli uomini accanto a lui, e che sono in confronto al castello, piccole e semplici. Traspare in qualche modo così l'idea di una vita povera, ma allo stesso tempo felice e tranquilla: si intravedono infatti altri selvaggi nudi, che sembrano trascorrere la loro esistenza in serenità. Come infatti sottolinea Andrew Curran "Rousseau cercava di evocare non solo la nobiltà dell'Ottentotto, ma anche la possibilità di vivere in pace con la natura stessa".⁶⁰

Come sostiene Dalmasso, una tale immagine era necessaria al filosofo ginevrino anche al fine di problematizzare la società del suo tempo:

Rousseau, il quale usa sapientemente tale materiale, esplicita lui stesso il gioco di una società nascente che prende coscienza del problema della sua origine e riesce a conoscersi e a possedersi, come nel negativo di una fotografia, attraverso l'idea di uno stato di natura primitiva che le scoperte di società come gli Ottentotti, i Caraibi, i Patagoni, rendevano realtà e punto di riferimento storici.⁶¹

2.3 DA L'HOMME NATUREL ALL'HOMME CIVIL

Per comprendere al meglio il percorso compiuto dall'umanità è bene seguirne l'andamento passo dopo passo. La storia narrata da Rousseau ha un "suo ritmo proprio",⁶² fatto di piccole scoperte e di grandi rivoluzioni. Se il filosofo ginevrino dedica la prima parte del suo *Discorso* al vero stato di natura, è nella seconda parte che, con passaggi fugaci e salti temporali significativi, narra del lento concatenarsi di eventi che portò l'uomo dalla libertà alla schiavitù. Bisogna dunque gettare luce su

⁶⁰ Andrew Curran, *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore 2011, p. 72. "Rousseau sought not only to evoke the nobility in the Hottentot, but the possibility of living in peace with nature oneself".

⁶¹ Gianfranco Dalmasso, *La politica dell'immaginario Rousseau/Sade*, Jaca Book, Milano 1977, p. 50.

⁶² M. Duchet., *Le origini dell'antropologia*, cit., p. 159.

quegli avvenimenti che destabilizzarono l'uomo, modificandone permanentemente il suo essere. Come ci dice infatti Rousseau, lo stato selvaggio di libertà, isolamento e dispersione iniziò lentamente a scomparire:

Ma presto si presentarono delle difficoltà: dovette imparare a vincerle: l'altezza degli alberi che gli impediva di raggiungere i frutti, la concorrenza degli animali che cercavano di nutrirsi, la ferocia di quelli che prendevano di mira la sua stessa vita.⁶³

La condizione pacifica in cui vivevano i selvaggi pare a un tratto prendere un'altra forma. Eppure non si tratta di un cambiamento radicale e repentino. Come leggiamo, siamo ancora davanti a uno stato in cui il selvaggio si destreggia e impara a superare le difficoltà della natura. Sebbene qui sembri insinuarsi l'idea di una conflittualità tra uomini e tra uomini e animali, come sottolinea lucidamente Derrida in *Della grammatologia*, tale ferocia “non è bellicosa ma paurosa [...] è il carattere dell'animale, del vivente isolato che, per non essere stato risvegliato alla pietà per opera dell'immaginazione, non prende ancora parte alla socialità e al genere umano”.⁶⁴

Possiamo dunque sostenere che, durante questo primo momento di distacco dall'originario stato di natura, non sia presente tra gli uomini ancora nessuna lotta, nessun coinvolgimento, nessun riconoscimento. A caratterizzare questo passaggio ci sono altri due elementi: da una parte il genere umano si moltiplica, dall'altra gli uomini, migrando, iniziano a vivere esperienze diverse. Come leggiamo infatti “man mano che il genere si estese, le fatiche si moltiplicarono con gli uomini”.⁶⁵ La specificità del clima è all'origine di differenti abitudini. Le popolazioni che vivevano in prossimità di mari o fiumi, inventarono l'amo e la lenza, diventando così pescatori. Nei paesi con temperature più rigide, invece, i selvaggi furono costretti a coprirsi con pelli animali. E sempre per necessità fu qui che impararono a gestire, riprodurre e utilizzare il fuoco.

Si trattò di un passaggio fondamentale:⁶⁶ il fuoco, usato anche a fini culinari, divenne pretesto per riunirsi. Nel *Saggio sull'origine delle lingue*, Rousseau sottolineerà come furono proprio queste riunioni intorno ad un “focolare comune” a far nascere nei cuori dei selvaggi il “primo sentimento

⁶³ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 134.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Books, Milano 1998, p. 214.

⁶⁵ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 134.

⁶⁶ Si veda: Claude Levi Strauss, *Il cotto e il crudo*, Il Saggiatore, Milano 1990.

di umanità”.⁶⁷ Nonostante qualcosa stesse pian piano cambiando nell’animo umano, l’uomo era tuttavia ancora ben lontano da un’idea di socialità. D’altro canto, come leggiamo nelle pagine rousseauiane, questi cambiamenti e invenzioni fecero nascere un iniziale moto di riflessione:

Questa reiterata applicazione di enti diversi da se stesso, egli uni dagli altri, dovette naturalmente generare nello spirito dell’uomo la percezione di certi rapporti. Queste relazioni, che noi esprimiamo con parole grande, piccolo, forte, debole, rapido, lento, pauroso, ardito, e altre simili idee, confrontate tra loro quando occorreva, e quasi senza pensarci, produssero alla fine in lui una qualche di riflessione.⁶⁸

Raggiunto grazie a queste riflessioni, tale sviluppo cognitivo portò l’essere umano alla consapevolezza della propria superiorità. Il selvaggio, conscio di essere superiore agli altri animali, sentì un moto d’orgoglio, primo segnale, per il filosofo ginevrino, della nascita dell’ineguaglianza. Benché tale “specie di riflessione” lo allontanò dagli animali, allo stesso tempo lo avvicinò agli altri uomini. Il selvaggio guardava finalmente i suoi simili:

le somiglianze che il tempo gli permise di scorgere tra loro, la sua femmina e se stesso, gli fecero immaginare quelle che non scorgeva; e vedendo che tutti si comportavano come egli stesso avrebbe fatto in circostanze simili, concluse che il loro modo di pensare e di sentire era in tutto conforme al suo.⁶⁹

Avveniva così il primo riconoscimento tra gli esseri umani, che malgrado le differenze, si rendevano conto di appartenere a una stessa specie. Da questo rispecchiamento, l’uomo iniziò a valutare i vantaggi e gli svantaggi del vivere insieme: “fu in grado di distinguere le rare occasioni, in cui l’interesse comune gli permetteva di contare sull’aiuto dei suoi simili”.⁷⁰ Ecco quindi i primi branchi: i selvaggi si riunirono temporaneamente in una “specie di associazione libera”,⁷¹ senza obblighi o regole stabilite. Nonostante tali incontri fossero casuali e momentanei, i selvaggi cominciarono a coltivare l’idea di potersi impegnare con gli altri. Intuirono inoltre la possibilità di trarre vantaggio da questo impegno. Si trattava tuttavia di forme di aggregazione così elementari da

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull’origine delle lingue*, cit., p. 61.

⁶⁸ J.J. Rousseau, *Discorso sull’origine...*, cit., pp. 134-135.

⁶⁹ *Ivi*, p. 135.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

non implicare una comunicazione particolarmente elaborata. Come vedremo, infatti non saranno le necessità primarie a far nascere il linguaggio verbale tra gli esseri umani.

Solo in seguito iniziarono a crearsi delle comunità che marcarono il passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria. Il selvaggio, come leggiamo:

ben presto, smettendo di dormire sotto il primo albero o di cercare riparo nelle caverne, si trovò qualche specie di accette di pietra dure e taglienti, che servirono a tagliare il legno, scavare la terra, e fare capanne di rami [...] fu l'epoca della prima rivoluzione che generò l'istituzione e la distinzione delle famiglie ed introdusse una specie di proprietà.⁷²

La nuova condizione generata da questa 'prima rivoluzione' portò a uno sconvolgimento radicale nella vita degli uomini. L'esperienza di costruire e abitare un luogo fisso fu all'origine di un'idea embrionale di proprietà e di un profondo cambiamento delle relazioni interpersonali cambiarono. Si formarono infatti le prime famiglie in cui gli "sviluppi del cuore furono effetto di una situazione nuova, che riuniva in una abitazione comune i mariti e le mogli, i padri e i figli. L'abitudine a vivere insieme fece nascere i più dolci sentimenti che siano conosciuti dagli uomini, l'amore coniugale e l'amor paterno".⁷³ Tali sentimenti iniziarono a scuotere l'esistenza dei selvaggi. Come sostiene Michèle Duchet, non solo "tutti questi moti dell'anima manifestano la spiritualità del suo essere ma i bisogni morali nati dalle passioni mettono in azione l'immaginazione, fanno nascere gli affetti sociali e con essi le prime lingue".⁷⁴ Fu proprio in questa fase che nacque il linguaggio tra gli uomini. Infatti se, come abbiamo visto, il linguaggio non è una facoltà innata, è solo nel momento in cui nascono nuove relazioni durature tra i selvaggi che una forma di comunicazione verbale diventa necessaria. Scrive Rousseau:

Non furono né la fame, né la sete bensì l'amore, l'odio, la pietà, la collera, a strappare le prime voci. I frutti non si sottraggono alle nostre mani; possiamo nutrircene senza parlare, si insegue in silenzio la preda di cui ci si vuole cibare; ma per commuovere un giovane cuore, per respingere un aggressore ingiusto, la natura detta accenti, grida e gemiti.⁷⁵

⁷² *Ivi*, p.136.

⁷³ *Ivi*, p.137.

⁷⁴ M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, p. 168. Si veda anche: Barbara J. Guetti, *The Double Voice of Nature: Rousseau's Essai sur l'Origine des Langues*, «MLN», vol. 84, n.6, Comparative Literature, 1969, pp. 853-875.

⁷⁵ J.J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 17.

All'interno di tale nuova condizione i selvaggi cominciarono a spartirsi i lavori: le donne iniziarono ad occuparsi di più dell'abitazione e della prole e gli uomini della caccia. Tale suddivisione sessuale dei compiti, basata sullo scambio, il mutuo aiuto e la condivisione, condusse gli uomini a una vita più agiata e meno faticosa. "I due sessi cominciarono anche, a causa di una vita un po' più comoda, a perdere un po' della loro ferocia e del loro vigore".⁷⁶ Il corpo, unico strumento del selvaggio, iniziò a cambiare insieme allo spirito. Non dovendo più sussistere da soli, gli uomini persero a poco a poco il loro vigore. Le fatiche e le difficoltà, che contraddistinguevano la vita nello stato di natura, cominciarono a essere gestite da una collettività organizzata. E mano a mano che la terra si popolava e le comunità si stabilivano in un territorio, iniziarono i primi legami tra le diverse famiglie. Questi nuovi rapporti, però, sottolinea Rousseau, non erano convenzionali. Detto in altre parole, ciò che avvicinò e unì le famiglie non furono leggi o regole stabilite ma i costumi, "il genere di vita e di alimenti".⁷⁷ Caratteristiche queste che accomunavano e creavano una dimensione di condivisione ancora non regolamentata. Cominciarono a consolidarsi usanze e momenti conviviali: riuniti davanti alle capanne, gli uomini cantavano e danzavano insieme. I selvaggi, non più isolati o chiusi nel loro privato, esperirono così per la prima volta una dimensione pubblica. Fu qui che, seguendo la narrazione rousseauiana, altri sentimenti entrarono in gioco: vanità, disprezzo e competitività, sentimenti coinvolgenti quanto ambivalenti, fecero irruzione nella vita degli esseri umani. Ci fu così un primo e fondamentale momento di riconoscimento pubblico. Come puntualizza Duchet:

Nella storia dell'individuo, come nella storia della specie, il momento essenziale non è quello nel quale le conoscenze che egli ha acquisito, i "lumi" e il progresso del suo lavoro lo hanno già innalzato sopra tutte le altre specie, bensì il momento in cui, per riprendere una formula del *Discours*, "la moralità [comincia] a introdursi nelle azioni umane".⁷⁸

Sebbene le dinamiche sociali che si crearono all'interno di queste prime comunità fossero viste da Rousseau come il primo passo verso la disuguaglianza, il filosofo ginevrino descrive questo momento della storia dell'umanità come un "giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio, [...] l'epoca più felice e durevole".⁷⁹ Seguendo ancora le

⁷⁶ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 137.

⁷⁷ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p.138.

⁷⁸ M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, cit., p. 179.

⁷⁹ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 140.

parole di Duchet, potremmo dire che “l’età delle capanne, situata a metà strada tra la vita selvaggia e la vita sociale, è fatta tutta di contraddizioni: naturalità e inumanità, costumi feroci e cuori teneri”.⁸⁰ Un’età in cui si intrecciano elementi preesistenti negli stati precedenti e cambiamenti che lasceranno un segno indelebile nella vita umana. A interrompere quest’epoca felice fu, come scrive Rousseau, un “caso funesto”. Infatti:

Finché non si volsero che ad opere che uno solo poteva fare, e ad arti che non avevan bisogno del concorso di parecchie mani, vissero liberi sani, buoni e felici. [...] Ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell’aiuto di un altro, e s’avvide che era utile a uno solo aver provviste per due, l’uguaglianza scomparve, la proprietà si introdusse, il lavoro diventò necessario.⁸¹

Tutto mutò e degenerò: l’uomo si rese conto di potersi appropriare del frutto del lavoro altrui e diede vita così a una prima forma di disuguaglianza. Irruppe in questo modo la seconda rivoluzione. Una rivoluzione che, con la nascita dell’agricoltura e della metallurgia, non solo cambiò la vita degli uomini, ma modificò profondamente anche la loro mentalità. Come infatti leggiamo nel *Secondo Discorso*:

Per darsi a tale occupazione e seminar le terre, bisogna decidersi a perder qualcosa da principio per guadagnar molto in seguito; precauzione ben lontana dalla forma mentale dell’uomo selvaggio, che come ho detto, fa gran fatica a pensare la mattina ai suoi bisogni della sera.⁸²

Se il selvaggio si pensava solo nel presente, da quel momento l’uomo si proiettò nel futuro. Iniziò a programmare, speculare e gestire il suo lavoro. Così, con l’avvento dell’agricoltura, furono necessarie la partizione delle terre e la creazione di proprietà. Rousseau sottolinea che “le cose in tale stato avrebbero potuto restar uguali” allo stato precedente se lo sviluppo delle facoltà umane e le nuove relazioni introdotte dal lavoro non avessero implicato delle disuguaglianze:

il più forte produceva di più; il più abile ricavava maggior profitto dalla sua opera; il più ingegnoso trovava mezzi per abbreviare il lavoro; l’agricoltore aveva maggior bisogno di ferro o

⁸⁰ M. Duchet, *Le origini dell’antropologia*, cit., p. 166.

⁸¹ J.J. Rousseau, *Discorso sull’origine...*, cit., p.141.

⁸² *Ivi*, p. 142.

il fabbro maggior bisogno di pane; e, lavorando in egual misura, uno guadagnava molto, mentre l'altro stentava a vivere.⁸³

Detto altrimenti, tale nuova condizione fece emergere come non sia necessariamente sempre uguale il modo in cui l'uomo sviluppa le proprie abilità. Man mano che l'essere umano si evolveva, l'uguaglianza naturale che caratterizzava la sua condizione originaria, si sgretolava. Quando le circostanze condussero l'uomo ad affinare la memoria, l'immaginazione, l'amor proprio e l'intelletto, il riconoscimento iniziò a giocare su un altro piano: al centro della vita umana vi erano non solo "la quantità di beni" e il "potere di servire o nuocere", ma anche "la bellezza, la forza o l'abilità, il merito e i talenti".⁸⁴

Quella dimensione di rispecchiamento pubblico che, come abbiamo visto ha inizio nell'età delle capanne, assume qui una valenza del tutto negativa. L'uomo, immerso nella collettività, al fine di essere valorizzato dagli altri, inizia a desiderare di mostrarsi per quello che non è. L'identità individuale si scinde in due dimensioni: essere e apparire non coincidono più. Come sostiene Starobinski, "Rousseau presenta l'apparire come conseguenza e causa ad un tempo delle trasformazioni economiche".⁸⁵ Il filosofo ginevrino fa emergere "il legame profondo fra il problema morale e il problema economico": se da una parte l'uomo si aliena nell'apparenza, d'altra parte, egli è assoggettato a nuovi bisogni. Il selvaggio, ormai divenuto un essere sociale e "vincolato alla relazionalità, inventa continuamente nuovi desideri che da solo non può soddisfare".⁸⁶ In altre parole, questa condizione relazionale diviene ben presto una sorta di prigionia: per appagare i suoi nuovi desideri, l'individuo si lega indissolubilmente ai suoi simili. Da tale angolatura, avendo comunque bisogno di un altro essere umano, l'uomo è schiavo anche quando è padrone. Seguendo nuovamente le parole di Starobinski, possiamo affermare che "poiché gli uomini non cercano più di soddisfare i bisogni veri, bensì quelli creati dalla vanità, saranno costantemente fuori di sé, estranei a se stessi, schiavi gli uni degli altri".⁸⁷ È in tale circostanza che nacquero la rivalità e la concorrenza e, più in generale, tutti i mali che corromperono irrimediabilmente l'animo umano. Si creò in questo modo un "conflitto incessante", caratterizzato da violenze e soprusi:

⁸³ *Ivi*, p. 143.

⁸⁴ *Ivi*, p. 145.

⁸⁵ J.Starobinski, *La trasparenza e ostacolo*, cit., p. 61.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 62.

La società nascente fece posto al più orribile stato di guerra: il genere umano, avvilito e desolato, non potendo più tornare sui suoi passi, né rinunciare alle sciagurate conquiste che aveva fatto, e lavorando unicamente alla propria ignominia attraverso l'abuso delle facoltà che lo onorano, si mise egli stesso sull'orlo della propria rovina.⁸⁸

La vita degli uomini precipitò in un caos, al quale si rese necessario dare un ordine. È in questo punto che, secondo Starobinski, Rousseau raggiunge Hobbes. La sofferenza, la paura e il disordine creati dallo stato di guerra di tutti contro tutti condusse gli uomini a stipulare un patto. A differenza di Hobbes, per Rousseau tale contratto fu il risultato della legge del più forte e non fece altro che consolidare la disuguaglianza. Come scrive il filosofo ginevrino:

il ricco, spinto dalla necessità, concepì il progetto più ponderato che sia mai stato ideato da intelletto umano: utilizzare a vantaggio proprio le forze di coloro che lo attaccavano, e dei suoi avversari fare i suoi difensori, di ispirar loro altri principi, dare loro altre istituzioni che gli fossero tanto favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario.⁸⁹

Il patto contratto dagli uomini cela dunque un inganno: con l'intento di legiferare e dare una forma al disordine sociale creatosi, l'istituzione di un potere politico rafforzò solo le disuguaglianze e l'ingiustizia. Persuasi che questa fosse la via d'uscita da una situazione ormai insostenibile, gli esseri umani “corsero incontro alle loro catene, credendo di assicurarsi la libertà”.⁹⁰ Come scrive Rousseau nell'*Emilio*, “l'uomo civile non è che un'unità frazionaria condizionata dal denominatore e il cui valore risiede nel rapporto con l'intero, che è il corpo sociale”.⁹¹ Un corpo sociale e politico che tuttavia distrusse “senza scampo la libertà naturale”, fissò per sempre “la legge della proprietà e della disuguaglianza” e assoggettò “tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria”.⁹²

⁸⁸ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 145.

⁸⁹ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit. p.146.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 11.

⁹² J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit. p. 149.

CAPITOLO 3

EMILIO, IL FUTURO CITTADINO

Tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo. Egli costringe un terreno a nutrire i prodotti di un altro, un albero a portare frutti non suoi; mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il cane, il cavallo, lo schiavo; tutto sconvolge, tutto sfigura, ama la deformità, le anomalie; nulla accetta come natura lo ha fatto, neppure il suo simile: pretende di ammaestrarlo per sé come un cavallo da giostra, dargli la sagoma di suo gusto, come ad un albero di giardino.¹

Anche nell'Emilio, opera pubblicata nel 1762, Rousseau affronta la questione della corruzione che deriva dal processo di civilizzazione dell'uomo. L'intervento di quest'ultimo è infatti deleterio per la natura: tutto ciò che passa dalle sue mani cambia forma, perdendo così le sue qualità originarie. Si tratta di un processo di degenerazione che, come abbiamo visto, è inevitabile: tutto ciò che per natura è buono viene deturpato dagli uomini. Così come avviene in natura, il lento procedimento di degradazione si verifica anche tra gli uomini: l'uomo civilizzato vuole "ammaestrare" il suo simile, plasmarlo a sua immagine e somiglianza, creare un soggetto che sia di suo piacimento. Come si può quindi educare un fanciullo senza allontanarlo dalla sua natura? Rousseau è consapevole infatti che l'uomo non può tornare allo stato di natura e non può nemmeno essere abbandonato a se stesso. Come scrive:

Pure, se così non fosse, tutto sarebbe ancora peggiore: la nostra specie non ammette di essere formata a metà. La situazione ormai tale che un uomo, abbandonato a se stesso fin dalla nascita in mezzo ai suoi simili, sarebbe il più deforme di tutti. I pregiudizi, l'autorità, la necessità, l'esempio, tutte le istituzioni sociali in cui ci troviamo sommersi, soffocherebbero in lui la natura senza nulla sostituirle.²

L'uomo deve quindi essere in ogni caso educato: lasciare il bambino in mezzo ai suoi simili senza guidarlo sarebbe controproducente. Infatti, l'uomo non può crescere abbandonato a se stesso, e la convivenza con gli altri individui, senza nessun intervento pedagogico, porterebbe l'individuo a soffocare la sua natura senza per questo aver migliorato la sua condizione. Si rende quindi

¹ J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 7.

² *Ibidem*.

necessaria un'educazione volta alla formazione dell'individuo o per meglio dire all'educazione di un uomo che sappia sentire e riconoscere la propria essenza umana:

nell'ordine naturale, poiché gli uomini sono tutti eguali, la loro vocazione comune è la condizione umana; e chiunque sia stato bene preparato a tale condizione, non può non assolvere egregiamente i compiti che ne derivano. Che il mio alunno sia destinato alle armi, alla Chiesa o alla toga, poco m'importa. Prima che i genitori scelgano per lui una professione, la natura lo chiama alla vita umana. Ed io intendo insegnarli l'arte di vivere. Uscendo dalle mie mani, lo ammetto, egli non sarà magistrato, né soldato, né sacerdote; sarà innanzi tutto un uomo: a tutti i doveri propri di un uomo egli sarà in grado di far fronte al pari di qualsiasi altro e, per quanto la fortuna possa fargli mutar condizione, egli si sentirà sempre al suo posto.³

Per Rousseau, non si tratta quindi di formare l'individuo a una professione specifica bensì di insegnare al fanciullo la cosiddetta "arte di vivere". L'individuo infatti deve recuperare e imparare a conoscere la sua natura, lontano da tutto ciò che la corrompe. Come vedremo, l'educazione naturale sarà volta a insegnare a Emilio a vivere con gli altri senza tuttavia essere corrotto dalla società. Il fanciullo dovrà quindi imparare i "doveri propri dell'uomo" e facendo ciò all'interno della comunità si sentirà "sempre al suo posto". Ciò che gli uomini devono riacquistare è la capacità di conoscersi senza dissimulare: nessuna maschera, nessuna concezione sociale o sapere deve corrompere la trasparenza del loro sguardo. Come scrive Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*:

Non si può riflettere sui costumi, senza compiacersi nel ricordare l'immagine della semplicità dei primi tempi. Ci appare quasi una bella riva, adornata dalle sole mani della natura, alla quale si volgono incessantemente i nostri occhi, e dalla quale ci sentiamo allontanare con rimpianto. Quando gli uomini innocenti e virtuosi amavano avere degli dei a testimoni delle loro azioni, li tenevano insieme con loro le stesse capanne; ma presto, diventati malvagi, si stancarono di questi incomodi spettatori e li relegarono in templi magnifici.⁴

Emerge da queste pagine, un'immagine nostalgica di uno stato originario perduto per sempre. Una nostalgia che se induce l'uomo a guardarsi alle spalle, alla ricerca di ciò che ha perduto. Come abbiamo visto, Rousseau sembra dirci che se "la caduta dell'uomo è causata dalla natura perfettibile e dalle sue azioni, non da una irreversibile condanna divina, quindi è possibile per l'umanità,

³ *Ivi*, p. 14.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, Rizzoli, Milano 1997, p. 56.

almeno in linea teorica, riacquistare la trasparenza perduta”.⁵ Quello rousseauiano, seguendo le parole di Starobinski, è “un appello appassionato” ai suoi contemporanei “a coltivare la morale della buona volontà e della coscienza buona” e, allo stesso tempo, “un’esortazione a trasformare la società mediante l’azione politica effettiva”.⁶ A muovere il filosofo ginevrino è il desiderio incontenibile di un ritorno alla trasparenza, tanto forte quanto impossibile. La ricerca delle origini, essendo un movimento genealogico complesso “non può osservare direttamente l’origine, bensì costruisce con le proprie categorie un’idea di genesi che è sempre legata alle categorie del gesto interpretante”.⁷ Detto in altre parole, la ricerca del tempo in cui la natura dell’uomo era incontaminata è di per sé fallimentare: lo stesso sguardo del filosofo deve fare i conti con tutta quella cultura che irrimediabilmente ci ha corrotti. La consapevolezza di Rousseau del lento ma inevitabile processo di degenerazione dell’uomo emerge chiaramente anche in un passo delle *Confessioni*:

le passioni più vili, la più ignobile furfanteria si sostituirono ai miei più piacevoli divertimenti, senza lasciarmene la più vaga idea. Nonostante l’educazione più onesta, dovevo disporre di una grande tendenza a degenerare, perché la cosa si fece con la massima rapidità, senza la minima difficoltà e mai così rapidamente un Cesare così precoce precipitò in un Laridon.⁸

Rousseau ha vissuto sulla sua pelle quel processo di corruzione, comune a tutti gli esseri umani. Si tratta di “una tendenza a degenerare” che nemmeno una buona educazione è riuscita a tenere a freno. Se nel passo che abbiamo appena letto, Rousseau riconosce la degenerazione come un movimento sotterraneo che interessa la sua interiorità, è grazie a un ricordo d’infanzia che il filosofo ginevrino per la prima volta si rende conto di quanto sia fragile quel sogno d’innocenza che lui stesso ostinatamente ricercava:

un giorno, studiavo da solo la mia lezione nella stanza vicina alla cucina. La cameriera aveva messo ad asciugare i pettini della signorina Lamercier sulla mensola. Quando ritornò a prenderli, trovò tutto un lato rotto. Chi incolpare di questo danno? Io solo ero entrato nella stanza. Venni interrogato e negai di aver toccato il pettine. Il signore e la signora Lamercier insieme mi esortarono, mi minacciarono, mi pressarono, io insistei con ostinazione: ma la loro

⁵ Andrea Potestio, *Un altro Émile. Rilettura di Rousseau*, La Scuola, Brescia 2013, p. 67.

⁶ Jean Starobinski, *La trasparenza e l’ostacolo*, cit., p. 40.

⁷ Andrea Potestio, *Un altro Émile...*, cit., p. 71.

⁸ J.J. Rousseau, *Confessioni*, Libro I, cit., p. 726.

convinzione era troppo forte e non credettero a tutte le mie proteste, sebbene fosse la prima volta che mi trovavano così audace nella menzogna. La cosa fu presa sul serio; lo meritava. La bricconeria, la menzogna, l'ostinazione parvero ugualmente degne di punizione. [...] La mia ragione onera ancora in grado di capire come le apparenze mi condannavano e di mettermi al posto degli altri. Quello che sentivo era solo tutta la durezza di una punizione terribile per una colpa che non avevo commesso.⁹

Questo piccolo episodio fa scoprire a Rousseau come spesso le apparenze ingannino: la verità, in alcuni casi, rimane sepolta sotto ciò che pare evidente e lampante. Rousseau infatti si ritrova a dire la verità, non è stato infatti lui a toccare il pettine. Ciò nonostante tutto faceva credere ai signori Lambecier il contrario, facendo per la prima volta sentire al giovane Rousseau “il rigore di uno spaventoso castigo” ingiusto e immeritato:

finì allora la serenità della mia vita di fanciullo. Da quel momento cessai di gioire di una felicità piena, e anche oggi sento che là si arresta il ricordo degli incanti della mia fanciullezza. Restammo a Bossey ancora qualche mese. Ci restammo come il primo uomo che è ancora nel paradiso terrestre, ma ha cessato di gioirne. In apparenza la situazione era immutata, ma in realtà era tutta un'altra maniera di essere. L'attaccamento, l'intimità, il rispetto, la confidenza, non legavano più gli alunni alle loro guide; non li guardavamo più come dei, capaci di leggere nei nostri cuori; eravamo vergognosi di agire male, e timorosi di essere accusati, cominciavamo a nasconderci, a ribellarci, a mentire.¹⁰

Rousseau scopre che la sua verità interiore non può essere compresa dagli altri. La sua innocenza è messa sotto accusa e lui non può fare niente per cambiare la situazione. Come sostiene Starobinski quest'esperienza ha segnato profondamente il filosofo ginevrino proprio perché si tratta di un fatto realmente accaduto che fa aprire gli occhi al fanciullo fino a quel momento troppo ingenuo per comprendere il male:

Prima di sentire se stesso distante dal mondo, l'io ha subito l'esperienza della distanza in rapporto agli altri. Prima di alterare l'immagine del mondo, il maleficio dell'apparenza lo colpisce nella sua stessa esistenza. [...] L'episodio di Bossey termina con la distruzione della trasparenza del cuore e, simultaneamente, con un addio allo splendore della natura. La

⁹ *Ivi*, p. 755.

¹⁰ *Ivi*, p. 756.

possibilità quasi divina di “leggere nei cuori” non esiste più, la campagna si vela e la luce del mondo si ottenebra.¹¹

La tragicità dell’evento però risiede anche in un ulteriore fatto: la distruzione della trasparenza non ha colpevoli. Non vi è infatti un carnefice da accusare: il giovane Rousseau è innocente in quanto non ha commesso ciò di cui viene accusato, ma allo stesso tempo, i signori Lamercier sono loro stessi vittime delle circostanze, ingannati dall’apparenza. Il male quindi ha “una forma impersonale che pone la separazione tra le persone, impedisce agli sguardi di comprendere l’essenza degli altri e genera, in questo modo, la possibilità della vergogna e dell’inganno”.¹²

La perdita della possibilità dello sguardo trasparente assume un significato rilevante nel percorso biografico dell’autore delle *Confessioni*. Come sostiene Andrea Potestio, “l’effetto più significativo è la fine dell’infanzia come momento di felicità e, allo stesso tempo, la creazione di un’idea di infanzia pura e trasparente che assume, non solo un valore come periodo di crescita individuale, ma acquista un significato simbolico che testimonia la possibilità concreta di un’età vicina all’origine e all’essenza dell’uomo”.¹³ Ciò nonostante, ancora una volta, Rousseau pare essere consapevole dell’impossibilità di un ritorno alle origini, e mette in guardia i lettori:

Considerate in primo luogo che voler formare l’uomo secondo natura non significa farne un selvaggio e relegarlo nel fondo di una foresta; basterà invece che, pur trovandosi tra i vortici della vita sociale, non si lasci travolgere dalle passioni o dalle opinioni degli uomini; basterà che veda con i suoi occhi, che senta col suo cuore, che nessuna autorità lo governi tranne quella della ragione.¹⁴

Come si evince da queste poche righe, l’idea di educazione rousseauiana non si delinea come un ritorno allo stato di natura. Non si tratta di rendere l’uomo civile un selvaggio bensì di dargli gli strumenti per far fronte ai “vortici della vita sociale”. Come afferma Todorov:

Rousseau è certamente un critico severo dell’umanità naturale, in nome di un ideale perduto; ma è anche un primitivista, un fautore del ritorno all’indietro? Assolutamente no; e accanto ai due stati così definiti, ne aggiungerà un terzo, che non è più passato né nel presente, ma nel futuro, e

¹¹ J. Starobinski, *La trasparenza e l’ostacolo*, cit., p. 35.

¹² A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., pp. 75-76.

¹³ *Ivi*, p. 77.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 343.

che indica la direzione da seguire: solo in esso si troverà il rimedio che permetterà di combattere il male diagnosticato in precedenza.¹⁵

Non è possibile percepire la natura dell'uomo guardando al passato. Essa sfugge di continuo allo sguardo. La dimensione che permette di coglierne l'essenza è di converso il futuro. L'idea di natura rousseauiana si potrebbe dire che “non è un principio stabile e pieno che può essere contemplato e intuito in modo definitivo, ma si concretizza in una tendenza a agire verso una finalità futura, nel tentativo di manifestare l'essenza positiva che appartiene a ogni individuo”.¹⁶ Lo sguardo è mosso dal desiderio di ritrovare una purezza originaria che però “porterebbe alla sua dissoluzione in quanto è attraverso gli ostacoli e i veli della tradizione che lo sguardo si appropria di sé e inizia ad avere memoria e coscienza del proprio desiderio di pienezza”.¹⁷ Nonostante ciò, come emerge chiaramente dal Secondo Discorso, il filosofo ginevrino sembra focalizzare la fonte dei mali dell'umanità. Come infatti sostiene Cassirer:

L'uomo singolo come tale, quale esce dalle mani della Natura, sta ancora al di là del contrasto tra bene e male. Esso si abbandona al suo naturale istinto di conservazione; viene guidato dall'amour de soi ; ma questo amore di sé non degenera mai in amor proprio, che si compiace dell'oppressione degli altri e solo di essa si appaga. L'amore proprio, che racchiude in sé l'origine di ogni corruzione posteriore, che coltiva nell'uomo la brama di potenza e vanità, è colpa esclusivamente della società.¹⁷

Se il male è causato storicamente e non ha più un'origine divina, per comprendere la degradazione umana sarà allora necessaria un'analisi delle relazioni sociali e politiche. A tale scopo bisognerebbe tuttavia immaginare l'essenza umana e i rapporti sociali come entità divise: da questo punto di vista infatti la relazionalità dell'uomo sarebbe la causa di tutti i suoi mali. Seguendo le parole di Starobinski si potrebbe dire che:

il male viene prodotto attraverso la storia e la società, senza alterare l'essenza dell'individuo. La colpa della società non è la colpa dell'uomo nella sua essenza, ma nei suoi rapporti. Ora, posto che si dissocino l'essenza dell'uomo dai suoi rapporti, che si separino socievolezza e natura

¹⁵ Tzvetan Todorov, *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 21.

¹⁶ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 53.

¹⁷ E. Cassirer, *Il problema...*, cit., p. 58.

umana, al male e alla degradazione storica è possibile attribuire una posizione periferica nei confronti della natura umana, che permane centrale.¹⁸

Da tale cornice di senso, l'interiorità dell'uomo e il male avrebbe due statuti ontologici distinti: da una parte, l'uomo è originariamente buono, il male invece si delineerebbe come pura exteriorità, che tenta in ogni modo di contaminare la vera natura umana. In questo senso, interiorità ed exteriorità entrerebbero in conflitto e tutto ciò che sta sul piano dell'esteriorità sarebbe negativo, nocivo e in grado di corrompere l'individuo. Si potrebbe quindi leggere l'intera teoria rousseauiana come un tentativo di ritorno alle origini, una disperata ricerca di ciò che, anche se minato dalla società e dalla cultura, ancora si può trovare dentro l'uomo. Una ricerca di un'interiorità che, oltre gli ostacoli e i veli, può essere cercata e ritrovata nel fondo di ogni cuore. Rispetto a questa lettura sorgono però dei dubbi: è veramente possibile separare la natura umana dalla dimensione relazionale? In altre parole, si può pensare l'uomo al di fuori delle sue relazioni? Al fine di cogliere tutte le implicazioni, anche contraddittorie, del pensiero rousseauiano forse è utile analizzare l'impostazione derridiana che cerca di scalzare l'opposizione netta e rigida tra natura e cultura, tra essenza e relazione.

3.1 LA LOGICA DEL SUPPLEMENTO

Nella sua opera intitolata *Della grammatologia*, Derrida sottolinea come Rousseau assuma una posizione peculiare nella cultura settecentesca. Secondo infatti l'interpretazione derridiana la riflessione filosofica rousseauiana sarebbe un passaggio fondamentale nella storia della metafisica. Il filosofo ginevrino infatti manifesta una sensibilità diversa che è testimoniata dalla sua attenzione nei confronti della scrittura:

all'interno di questa epoca della metafisica, tra Descartes e Hegel, Rousseau è sicuramente il solo o il primo che faccia un tema e un sistema della riduzione della scrittura, quale era profondamente implicata da tutta l'epoca. Egli ripete il movimento di inaugurale del *Fedro* o del *De interpretazione*, ma questa volta a partire da un nuovo modello della presenza: la presenza a sé del soggetto nella coscienza o nel sentimento. Ciò che lui escludeva più violentemente di altri doveva, beninteso, affascinarlo e tormentarlo più di altri.¹⁹

¹⁸ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 50-51.

¹⁹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p.144.

Da tale cornice di senso, Rousseau non si discosta completamente dalla tradizione metafisica ma riprende in modo originale la visione classica del soggetto come presenza a sé che non è più concepita da Rousseau come un'intuizione dell'intelletto bensì come un sentimento puro.²⁰ Secondo la lettura derridiana, nei testi rousseauiani è sempre presente una contraddizione al limite del paradossale: la necessità di ritrovare la voce della vera natura umana (intesa come presenza a sé del soggetto), mette costantemente in discussione la ricerca stessa. Una ricerca che passa necessariamente per esempio dalla scrittura:

avendo in un certo modo, dicevamo, riconosciuto la potenza che, inaugurando la parola, disloca il soggetto che essa costituisce, gli impedisce di essere presente ai suoi segni, lavora dentro il linguaggio con tutta una scrittura, Rousseau ha tuttavia più fretta di scongiurarla che di assumerne la necessità. È la ragione per cui, teso verso la ricostruzione della presenza, egli valorizza e squalifica ad un tempo la scrittura. Ad un tempo: cioè con un movimento diviso ma coerente. Bisognerà cercare di non perderne l'unità. Rousseau condanna la scrittura come distruzione della presenza e malattia della parola. La riabilita nella misura in cui permette la riappropriazione di ciò di cui la parola si era lasciata spossessare. Ma da che cosa, se non già da una scrittura più vecchia di essa e già installata al suo posto?²¹

La parola stessa tradisce la soggettività e allo stesso tempo le permette di esprimersi. La scrittura, dunque impedisce la presenza costante del soggetto e lascia che i suoi segni rappresentino il suo sentire. L'immagine dell'uomo puro e trasparente, a sé e agli altri, al fine di essere resa in modo esaustivo, deve affidarsi alla scrittura. Quest'ultima "assume il doppio ruolo di distruzione della parola e di riappropriazione di ciò che la parola ha perduto".²² Detto in altri termini, la scrittura vela, maschera la parola intesa come espressione pura e diretta dell'essenza individuale, restando tuttavia l'unico mezzo per esprimerla. Nelle *Confessioni* Rousseau esplicita come questo duplice ruolo della scrittura faccia parte del suo vissuto. Le incomprensioni, i vari insuccessi come precettore e come padre, l'allontanamento e la rottura di tutte le sue relazioni, portano il filosofo ginevrino a cercare proprio nella scrittura una strada per comunicare al mondo la sua vera natura:

²⁰ Cfr. E. Cassirer, *Il problema...*, cit., pp. LIII-LXI.

²¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 197-198.

²² A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 60.

amerei la società come gli altri, se non fossi sicuro di apparirvi, oltre che in luce sfavorevole, addirittura diverso da quello che sono. Il partito che ho preso di scrivere e di nascondermi è precisamente quello che mi conveniva. Me presente, non si sarebbe mai saputo quanto valevo.²³

È curioso notare come Rousseau scelga di confessarsi solo attraverso la parola scritta. La scrittura accompagna la decisione di ritirarsi materialmente dalla vita pubblica. Come sostiene Starobinski il filosofo ginevrino “protetto dalla solitudine volterà e rivolterà le frasi finché lo vorrà. All’assenza darà il significato più incisivo: la verità è assente da questa società, anch’io ne sono assente, dunque io sono la verità assente”.²⁴ Se la parola in presenza porta con sé il possibile fraintendimento, allora la manifestazione dell’interiorità ne è così inevitabilmente compromessa. Rousseau dunque decide di affidarsi alla scrittura che implica la sua assenza. Il movimento paradossale rousseauiano è così svelato: il filosofo si ritrae nella solitudine per mostrarsi, diventando un’assenza che si costituisce nella presenza grazie ai testi. In questo modo, seguendo la lettura derridiana, si potrebbe comprendere a pieno il legame che intercorre tra esperienza biografica e teoria rousseauiana:

Dal lato dell’esperienza, un ricorso alla letteratura come riappropriazione della presenza, cioè [...] della natura; dal lato della teoria, una requisitoria contro la negatività della lettera nella quale bisogna leggere la degenerazione della cultura e il disgregarsi della comunità.²⁵

Tenere insieme questi due elementi, ovvero la negatività della parola e la sua necessità, permetterebbe dunque di cogliere in pieno la ricchezza della teoria rousseauiana. Come sostiene ancora Derrida, “se si è disposti a circondarla di tutta la costellazione di concetti che fanno sistema con essa, la parola supplemento sembra qui rendere conto della strana unità di questi due gesti”.²⁶ In tale cornice di senso, il ricorso alla logica del supplemento è un elemento fondamentale per capire l’unitarietà della teoria rousseauiana. Il supplemento derridiano infatti permette di oltrepassare la dicotomia natura/cultura. Il supplemento è “un principio generatore che, pur giungendo dall’esterno, orienta e trasforma la stessa idea di natura”.²⁷ Da una parte, il supplemento aggiunge a ciò che è già pieno, ma dall’altra, come afferma Derrida “non si aggiunge che per sostituire”.²⁸ Questa duplicità

²³ J.J. Rousseau, *Confessioni*, cit., p. 114.

²⁴ J. Starobinski, *La trasparenza e l’ostacolo*, cit., p. 201.

²⁵ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 200.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 64.

²⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 201.

che è sempre presente nel movimento, fa del supplemento un elemento necessario in quanto prende il posto di un vuoto che lo precede. La natura infatti non può esprimersi se non attraverso il supplemento, ovvero un elemento esterno, estraneo:

Ma la loro funzione comune si riconosce da questo: che si aggiunga o che si sostituisca, il supplemento è esterno, fuori dalla positività alla quale si aggiunge il sovrappiù, estraneo a ciò che, per esserne sostituito, deve essere altro da lui. A differenza del complemento, dicono i dizionari, il supplemento è un'addizione esterna.²⁹

Presenza sempre esterna, per Rousseau, come abbiamo visto, il supplemento è ciò che irrompe dall'esterno corrompendo la natura umana. Tuttavia, esso è l'unico mezzo che ha l'uomo per intravedere la sua purezza. Come sottolinea Andrea Potestio:

Anche nell'esperienza sensibile più naturale, come quella di nutrirsi, il fanciullo si trova esposto a una dilatazione temporale e spaziale che rende possibile diversi movimenti: l'emergere del bisogno, la consapevolezza di tale esigenza, la sua manifestazione attraverso il pianto e, solo, successivamente, il suo soddisfacimento.³⁰

Se la soggettività fosse per natura piena e immediata e non avesse bisogno dell'altro per esprimere la sua essenza, non si manifesterebbe il bisogno, che è generato appunto dalla mancanza: “la natura che Rousseau immagina come piena e originaria già per definizione è mancante e deficitaria”.³¹ La teoria derridiana del supplemento mostra quindi “come l'intera struttura educativa rousseauiana sia basata sul concetto di rimando e mediazione di ciò che non può essere colmato in modo autonomo”.³² Il bambino è colui che si avvicina di più all'essenza originaria: la sua lingua, mezzo per comunicare i suoi bisogni, è l'espressione immediata della natura. Come sostiene infatti Rousseau:

Per molto tempo si è cercato di scoprire se [vi] fosse una [lingua] naturale e comune a tutti gli uomini; senza dubbio ve n'è, quella che i bambini parlano prima di sapere. Questa lingua non è

²⁹A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 137.

³⁰ *Ivi*, p. 137.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

articolata ma ricca di intonazioni, sonora, intellegibile. L'uso delle nostre ce l'ha fatta trascurare al punto di dimenticarla del tutto.³³

Essendo in questo senso un'espressione non mediata da idee o concetti, la lingua infantile non è scindibile dall'esperienza. È una lingua non artificiale, né complessa che al contrario permette il manifestarsi della purezza del bambino. In questo primo momento, in cui il neonato si esprime attraverso pianti, suoni e gesti, non vi è ancora per Rousseau il sorgere di una lingua negativa che maschera, traduce e corrompe. Di converso, il linguaggio infantile non è ancora filtrato dalla ragione, è trasparente, esprime solo ciò che il bambino esperisce. Tuttavia, si può comprendere come l'espressione dei bambini sia di per sé un artificio: pur esprimendo un'esigenza, deve essere interpretata dagli altri, in particolare dai genitori o dalla nutrice. Quest'ultima, considerata da Rousseau, "la maestra di tale lingua" in ogni caso traduce a suo modo le richieste del neonato. Inoltre, è interessante notare come sia la natura umana, costitutivamente deficitaria, a porre in uno stato di mancanza l'essere umano: il bambino ha bisogno di cure e anche senza elaborare razionalmente la sua condizione deve esprimere i suoi bisogni, dare forma alle sue esigenze. La natura umana, l'essenza pura per esistere deve essere sempre inserita in una dimensione relazionale:

Poiché la prima condizione dell'uomo è di miseria e di debolezza, le sue prime voci sono di lamento e il pianto. Il bambino sente i suoi bisogni, non può soddisfarli e gridando invoca l'aiuto altrui: se ha fame o sete, piange; se ha troppo caldo o troppo freddo piange; se ha bisogno di muoversi e lo si tiene immobile, piange; se vuol dormire e lo si agita, piange [...] Da queste prime crisi di pianto che potremmo credere così poco degne di attenzione, nasce il primo rapporto dell'uomo con ciò che lo circonda: in tal modo si foggia il primo anello della catena di cui è formato l'ordine sociale.³⁴

È necessario sottolineare però, che in questo caso, la lingua non porta ancora con sé tutta quella carica negativa che avrà successivamente. In questo passaggio "il linguaggio e l'alterità mantengono ancora una prossimità con l'esperienza naturale, pur evidenziando già il movimento che porterà alla separazione tra esperienza e razionalità".³⁵ Come ricorda Rousseau gli uomini sono da sempre esposti alla loro costitutiva vulnerabilità e manchevolezza:

³³ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 50.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 97.

nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forza; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto ciò che alla nascita non possediamo e che ci sarà necessario da adulti ce lo fornisce l'educazione.³⁶

E l'educazione, come afferma Derrida:

parte fondamentale del pensiero rousseauiano, verrà descritta o prescritta come un sistema di supplenza destinato a ricostruire nel modo più naturale possibile l'edificio della natura. [...] È proprio la cultura che deve supplire una natura deficiente, di una deficienza che non può essere, per definizione, che un accidente ed uno scarto di natura.³⁷

Rousseau non immagina però il neonato come una tabula rasa su cui l'educatore o la società possono scrivere liberamente. Al contrario, nell'infante vi sono già presenti delle energie naturali che lo orientano. Tuttavia, tali inclinazioni non riescono autonomamente a prendere forma. Il compito dell'educatore sarà quindi quello di far emergere la natura senza corromperla.

3.2 LA BUONA EDUCAZIONE

Come si legge nell'*Emilio*, per Rousseau ogni individuo ha tre grandi maestri:

l'educazione ci viene impartita o dalla natura o dagli uomini o dalle cose. Quella della natura consiste nello sviluppo interno delle nostre facoltà e dei nostri organi: quella degli uomini c'insegna a fare certo uso di facoltà e organi così sviluppati; l'acquisto di una personale esperienza mediante gli oggetti da cui riceviamo le impressioni è l'educazione delle cose.³⁸

La buona educazione consiste in un sistema armonico costituito da questi grandi maestri: la natura, gli uomini e le cose. La prima, ovvero la natura, si occupa dello sviluppo psicofisico del bambino: col passare degli anni sia il corpo che le facoltà cognitive si sviluppano progressivamente. La crescita del fanciullo non può tuttavia non essere accompagnata dalle altre due forme di educazione, quella degli uomini e delle cose. È infatti la relazione con i propri simili e le cose che permettono all'individuo di imparare a sfruttare le sue facoltà. L'educazione dunque consiste nel far esperienza nel mondo e del mondo, costituito da cose e persone, al fine di poter sviluppare le inclinazioni

³⁶ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 9.

³⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 202-203.

³⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 9.

naturali innate nell'uomo. Tuttavia, questa esperienza deve essere controllata: i pregiudizi e i condizionamenti già presenti nella società non consentirebbero al bambino di sviluppare la sua vera natura. Il mondo così com'è, agli occhi di Rousseau, è più negativo che positivo per il bambino: il vizio, le convenzioni sociali e, più in generale, la degenerazione dell'uomo civile impedirebbero al bambino di mostrarsi a pieno. La paradossalità di tale compito è chiaro a Rousseau: se da una parte l'educatore deve permettere l'espressione delle inclinazioni naturali del bambino, d'altra parte, l'educazione stessa è figlia di quella civiltà che corrompe l'uomo. Come sostiene Andrea Potestio, "il rapporto educativo è in sé relazionale e, se da un lato permette al fanciullo di diventare uomo e gli fornisce le indicazioni per sopravvivere nella società, dall'altro è una modalità di espressione dei dispositivi che appartengono alla società".³⁹ È necessario quindi dal punto di vista pedagogico, allontanare il bambino dalla società stessa, almeno per i primi anni di vita e tentare di preservare le inclinazioni originarie dell'individuo tramite una pedagogia negativa. A tal proposito scrive Rousseau:

Che cosa dobbiamo fare per formare quest'uomo raro? Molto, indubbiamente: vegliare perché nulla sia fatto. Quando occorre navigare contro vento, si bordeggia, ma se il mare è violento e si vuole stare fermi, bisogna gettare l'ancora. Sta' attento, o giovane pilota, a non lasciar filare la gomina, bada che l'ancora non slitti sul fondo e che la tua imbarcazione non vada alla deriva prima che tu te ne accorga.⁴⁰

Il compito del precettore è quello di intervenire il meno possibile e di evitare che i fattori esterni corrompano il bambino. Il filosofo ginevrino utilizza qui una metafora nautica: il maestro deve come il capitano saper guidare il proprio allievo, sapere quali sono i rischi ed essere in grado di fermare la nave nei momenti opportuni. Con grande sensibilità, l'educatore infatti sa quali difficoltà il bambino "sta affrontando ed è in grado di riconoscere le buone esperienze e di allontanare quelle che si trasformano in condizionamenti e consuetudini".⁴¹ Il maestro deve in altre parole tutelare il bambino, allontanarlo dai possibili pericoli, lasciarlo esprimere il più possibile, monitorarlo e conoscere quali sono gli stimoli consoni e quali sono i momenti giusti per darli:

La prima educazione deve essere dunque puramente negativa. Non consiste affatto nell'insegnare la virtù ma nel tutelare il cuore dal vizio e la mente dall'errore. Se poteste non far

³⁹ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 144.

⁴⁰ J.J. Rousseau, *Emilio...*, p. 14.

⁴¹ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 90.

nulla e nulla lasciar fare agli altri, se poteste condurre il vostro allievo sano e robusto fino all'età di dodici anni, senza che sappia distinguere la mano destra dalla sinistra, fin dalle vostre prime lezioni gli occhi si schiuderebbero alla ragione, senza pregiudizi, senza abitudini, nulla vi sarebbe in lui che possa contrastare l'effetto della vostra opera. Ben presto diverrebbe tra le vostre mani il più saggio degli uomini e così, cominciando col fare nulla, avreste realizzato un miracolo di educazione.⁴²

Educare non significa quindi elargire informazioni e nozioni, bensì sottrarsi, lasciare spazio, aspettare. Infatti la pedagogia negativa rousseauiana intrattiene un particolare rapporto col tempo. Come scrive il filosofo ginevrino “la più grande, la più importante, la più preziosa regola” educativa è “non già di guadagnare tempo ma di perderne”.⁴³ In questo modo, durante i primi anni di vita, l'educatore più che stimolare l'allievo, dovrà osservarlo, capire le sue emozioni e i suoi sentimenti. Il pericolo intravisto da Rousseau consiste nell'eventuale assorbimento passivo del fanciullo di tutte le norme sociali e di tutti i condizionamenti devianti della società. L'allievo, non sapendo ancora ragionare autonomamente, rischierebbe così di incamerare norme e pregiudizi, senza essere in grado di valutare quali siano quelli giusti e quali quelli sbagliati. L'educazione negativa, secondo Todorov, infatti “favorendo così lo sviluppo autonomo, e ritardando la pressione sociale, contribuirà a formare una persona la cui qualità principale sarà l'autenticità, vale a dire una certa coerenza con se stesso. [...] In una parola, quella persona preferirà sempre all'autorità il richiamo della ragione e al giudizio che essa può formulare”.⁴⁴ Per fare ciò è quindi necessario rispettare lo sviluppo cognitivo del bambino, seguirne le fasi e non accelerarne lo sviluppo. Il compito del precettore è “di far sì che le esperienze del fanciullo siano in armonia con la sua crescita interna, vigilando, nei limiti delle sue possibilità, sulla corretta manifestazione della bontà originaria dell'allievo, che non coincide solo con l'ideale dell'autosufficienza”.⁴⁵ L'educazione progressiva deve seguire le varie fasi dello sviluppo psicofisico del bambino. In altre parole, l'educatore deve dare al bambino gli stimoli giusti per la sua età. L'obiettivo è quello di creare una dimensione armonica tra il progetto pedagogico e lo sviluppo del bambino:

⁴²J.J. Rousseau, *Emilio...*, p. 95.

⁴³ *Ivi*, p. 94.

⁴⁴ T. Todorov, *Una fragile felicità*, cit., p. 86.

⁴⁵ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 152.

man mano che il fanciullo cambia, l'educatore deve cambiare l'oggetto della sua attività: fino a due anni svilupperà il corpo, da tre a dodici anni, i sensi; da tredici ai sedici, l'intelletto; da diciassette a diciannove, il ragionamento e la sensibilità, a vent'anni, il senso morale.⁴⁶

E non solo, come sottolineano François e Pierre Richard:

In corrispondenza dell'oggetto cambierà anche il metodo: in antitesi con l'uso corrente, il maestro non farà appello alla ragione, poiché non è ancora nata, né alla prudenza, che presuppone la ragione, né al dovere, nozione ancora inaccessibile, né all'emulazione, fonte di odio e vanità.⁴⁷

L'educazione di Emilio deve essere contraddistinta dall'esperienza diretta, tralasciando l'uso di materiali che la mediano:

Volete insegnare a questo fanciullo la geografia? Non andate a prendere carte, mappamondi, planisferi. Perché tutti questi artificiosi strumenti, tutte queste riproduzioni? Cominciate col mostrargli direttamente la realtà, affinché sappia almeno di che cosa gli parlate!⁴⁸

Esperire in prima persona, immergendosi nella natura, è il modo migliore per conoscere il mondo. A Emilio serve un contatto diretto e immediato con ciò che deve conoscere, senza il filtro di "artificiosi strumenti". La natura deve dispiegarsi davanti agli occhi del fanciullo così com'è:

La vegetazione durante la notte ha preso di nuovo vigore; il giorno nascente la rischiara, i primi raggi che l'indorano, la mostrano coperta di un brillante velo di rugiada che riverbera luci e colori. Gli uccelli riuniti in coro salutano ad una voce il padre della vita: in questo momento, non ve n'è uno che taccia; il loro cinguettio, debole ancora, è più lento e più dolce che nel resto del giorno, indugia nel languore di un placido risveglio. Il concorso di tante meraviglie infonde nei sensi un'impressione di freschezza che sembra penetrare sino in fondo all'anima. È una mezz'ora d'incanto cui nessun uomo resiste: di fronte a uno spettacolo così bello, così grande, così delizioso, nessuno può restare indifferente.⁴⁹

⁴⁶ François Richard, Pierre Richard, *Introduzione*, in J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. XVIII.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 212.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 212-213.

Di fronte alle meraviglie della natura, l'animo umano si smuove: lo spettacolo del mondo si rivela così lo strumento pedagogico migliore, riuscendo a penetrare l'interiorità dell'individuo. Non solo Emilio è colpito da tale spettacolo, ma anche il precettore, immerso in cotanta meraviglia, è preso dall'emozione:

Pieno dell'entusiasmo che prova, il maestro vuol comunicarlo al fanciullo: crede di commuoverlo, attirando la sua attenzione sulle sensazioni da cui è commosso egli stesso. Che sciocchezza! È nel cuore dell'uomo che vive lo spettacolo della natura; per vederlo, bisogna sentirlo.⁵⁰

Anche in questo caso, tutto ciò che è in più, che è estraneo allo spettacolo stesso della natura è superfluo. In tal senso le parole del maestro non servono a niente, a confronto dell'effetto che fa la natura sull'animo umano, il precettore è solo una figura marginale. L'esperienza diretta non ha bisogno di essere accompagnata da parole o da discorsi. Basta lasciar sentire liberamente all'interiorità le meraviglie della natura per trarre il meglio dall'esperienza. Naturalmente le esperienze che farà Emilio negli anni, vengono decise dal maestro che non lascerà niente al caso. Come si è già potuto sottolineare, durante i primi anni il fanciullo vivrà in un contesto protetto lontano dalla società. Pian piano col passare del tempo il precettore mostrerà il mondo all'allievo, in modo però che veda e che esperisca le cose giuste al momento giusto. Come scrive Rousseau infatti:

un solo caso scelto bene e mostrato nel modo più adatto gli darà per un mese motivo di commuoversi e di riflettere. Non tanto ciò che vede, quanto la riflessione su ciò che ha visto determina il giudizio che egli ne dà; e l'impressione durevole prodotta da uno spettacolo deriva in lui, più che dallo spettacolo stesso, dal particolare punto di vista secondo il quale viene indotto a rammentarsene.⁵¹

Si tratterà dunque di una questione di tempistica e di scelta: il fanciullo non si troverà mai di fronte a una situazione o in una condizione di difficoltà. Come sostiene Laurence Mall "le due condizioni che nell'Emilio rendono lo spettacolo, non solo accettabile ma anche benefico e necessario per

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, pp. 307-308.

l'allievo, sono da una parte il trasferimento dei suoi valori positivi nella vita stessa, e dall'altra un controllo assoluto degli oggetti offerti alla vista, e quindi dei loro effetti".⁵²

Al fine di fare emergere le inclinazioni naturali, Rousseau consiglia l'uso delle messe in scena che rendono possibile la circolazione di messaggi simbolici, tesi alla maturazione del bambino e alla tutela della sua coscienza naturale. In tale cornice di senso, prende forma la nota messa in scena durante la quale il precettore non si oppone alla volontà di Emilio di piantare dei semi di fave in un orto che non gli appartiene. Rousseau scrive:

Conformemente ai principi in precedenza stabiliti, non mi oppongo affatto al suo desiderio, anzi lo favorisco, condivido il piacere che ne prende e lavoro con lui, non per il suo diletto, ma per il mio; così almeno egli crederà.⁵³

In questo modo il precettore entra in relazione con l'allievo: non solo lo asseconda bensì lo aiuta nel suo intento. Iniziano così insieme a coltivare l'orto e il fanciullo è pieno di entusiasmo, finché non scopre che tutte le fave piantate precedentemente sono state estirpate e tutto il piccolo terreno che aveva coltivato stravolto. A questo punto il maestro decide di chiamare il giardiniere per capire cos'è successo. Quest'ultimo alquanto infastidito comunica al precettore e a Emilio che in quel pezzo di terra aveva precedentemente piantato dei meloni pregiati e che con il loro lavoro avevano rovinato tutto il suo. Grazie al dialogo con il giardiniere e col precettore Emilio interiorizza delle nozioni importantissime come quella di proprietà. Come sottolinea lo stesso Rousseau:

si vede come l'idea della proprietà risalga naturalmente al diritto del primo occupante per mezzo del lavoro. È un procedimento chiaro, preciso, semplice e sempre alla portata del fanciullo.⁵⁴

La messa in scena con i tre protagonisti ha la sua efficacia proprio nella sua chiarezza: il concetto di proprietà non viene spiegato in modo astratto al bambino. Al contrario, l'allievo è immerso in una situazione che lo farà riflettere e gli sarà sicuramente utile:

⁵² Laurence Mall, *La théâtralisation généralisée dans Émile et la Lettre à d'Alembert de Rousseau*, in Melissa Butler (a cura di), *Arts and Politics. Autour de la Lettre à d'Alembert*, «Pensée Libre» 6, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1997, p. 49. "Les deux conditions qui dans Émile rendent le spectacle, non seulement acceptable mais bénéfique et nécessaire pour l'élève, sont d'une part le transfert de ses valeurs positives dans la vie même, et de l'autre un contrôle absolu des objets offerts à la vue, et donc de leurs effets".

⁵³ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 103.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 104-105.

Giovani maestri, riflettete su questo esempio e rammentate che in ogni campo le vostre lezioni debbono consistere più nell'azione che nei discorsi, poiché i fanciulli facilmente dimenticano quello che hanno detto e hanno udito dire, ma non quello che hanno fatto e che gli altri hanno fatto loro.⁵⁵

Non si tratta però di introdurre il teatro nella vita del fanciullo, bensì di teatralizzare la vita, permettendo in questo modo a Emilio di partecipare attivamente. Le messe in scena del maestro sono un modo di sensibilizzare l'allievo alla condizione umana e alla conoscenza. L'educazione del bambino incoraggia il ritorno a sé, la sensibilità, la compassione, il riconoscimento dell'altro come simile, l'integrazione dei sentimenti: "Emilio come l'attore più scarso, o come quello più grande, è interamente trasparente".⁵⁶ Come afferma Laurence Mall "lo spettacolo è riassorbito nella vita, ma al contrario della teatralizzazione indistinta della vita sociale, generatrice di maschere e di imitazione corruttrice, l'autenticità del gioco delle rappresentazioni tra Emilio e il maestro è garantita dagli obiettivi precisi perfettamente controllati di un autore/attore/regista ultimo e unico".⁵⁷

3.3 UNA SECONDA NASCITA

All'inizio del IV libro Rousseau descrive un momento di grande cambiamento: l'educazione negativa non basta più, Emilio sta infatti per entrare nell'adolescenza e viene travolto da emozioni e sensazioni che a stento riesce a controllare. Il filosofo ginevrino descrive questo momento come una "seconda nascita": "noi nasciamo per così dire due volte: l'una per esistere, l'altra per vivere; l'una per la specie, l'altra per il sesso".⁵⁸ L'uscita dall'età dell'innocenza, come sostiene Rousseau, è "un momento di crisi [che], benché sia breve, ha conseguenze che durano a lungo".⁵⁹ Un momento di crisi durante il quale "si moltiplicano le minacce interne ed esterne e la tendenza alla degenerazione

⁵⁵ *Ivi*, p. 105.

⁵⁶ L. Mall, *La théâtralisation généralisée...*, cit., p. 48. "Émile, comme un très mauvais acteur, ou comme le plus grand, est entièrement transparent".

⁵⁷ *Ibidem*. "Le spectacle est résorbé dans la vie, mais à l'inverse de la théâtralisation indistincte de la vie sociale, génératrice de masques et d'imitation corruptrice, l'authenticité du jeu des représentations entre Emile et le tuteur est garantie par les objectifs précis parfaitement maîtrisés d'un auteur/acteur/metteur en scène ultime et unique".

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 489.

⁵⁹ *Ibidem*.

può spingere il ragazzo ad allontanarsi dalla natura e, di conseguenza, a perdersi definitivamente”.⁶⁰

Con grande arte retorica Rousseau descrive questo momento come:

il mugghiar del mare precede da lungi la tempesta, così questa tempestosa rivoluzione si annuncia nel rumoreggiare delle passioni nascenti: un sordo fermento avverto che il pericolo è vicino. Un cambiamento dell’umore, frequenti moti di collera, una continua agitazione di spirito rendono il fanciullo quasi del tutto restio alla disciplina. Diventa sordo alla voce che lo rendeva docile; si tramuta in un leoncello, nell’impeto della sua febbre; non riconosce più la propria guida, rifiuta di lasciarsi dirigere.⁶¹

L’adolescenza è una fase della crescita tumultuosa e pericolosa per la buona riuscita del progetto educativo. Infatti, è in questo momento che il fanciullo inizia a mostrare una sorta di ribellione alla disciplina fino ad ora proposta dal precettore. Sbalzi di umore e un’irrequietezza indomabile fanno del ragazzo un “leoncello” da tenere a bada. D’altra parte però il sorgere inevitabile di tali passioni non può essere arrestato dal precettore. Le passioni, scrive il filosofo ginevrino, sono “i principali strumenti della nostra conservazione: è dunque impresa vana e insieme ridicola volerli distruggere, è come pretendere di controllare la natura, di riformare l’opera di Dio”.⁶² In tal senso, le passioni sono parte costitutiva dell’identità dell’uomo e per questo è impensabile potere metterle a tacere: il precettore quindi può solo cercare di gestire le forze interiori del ragazzo. Come abbiamo avuto già modo di sottolineare, se da una parte le passioni sono naturali, dall’altra queste possono degenerare facilmente. In questo senso, l’amore di sé può trasformarsi in amore proprio:

la sorgente delle nostre passioni, l’origine e il principio di tutte le altre, la sola che nasce con l’uomo e non lo abbandona mai finché vive, è l’amore di sé: passione primigenia, innata, anteriore a tutte le altre che, in fondo, non sono che sue modificazioni. In tal senso potremmo dire che sono tutte naturali. Ma queste modificazioni hanno per la maggior parte cause estranee, senza le quali non si sarebbero mai prodotte, e per di più, invece di giovarci ci nuocciono; si discostano dal loro fine iniziale e vanno contro il loro stesso principio: è allora che l’uomo viene a trovarsi fuori dalla natura e in contraddizione con se stesso.⁶³

⁶⁰ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 153.

⁶¹ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp. 489-490.

⁶² *Ivi*, p. 279.

⁶³ *Ibidem*.

Ritroviamo qui l'impianto teorico rousseauiano che vede da una parte l'originaria bontà dell'uomo e dall'altra la possibilità della corruzione da parte di agenti esterni. L'amore di sé si delinea qui come quel sentimento innato che permette la conservazione dell'individuo e che, allo stesso tempo, genera tutte le altre passioni umane. In tale cornice di senso, "ogni individuo, per essere tale deve essere in grado di riconoscersi e provare una passione positiva che lo lega a se stesso e gli permette di soddisfare i propri bisogni essenziali, ma l'amour de soi è anche un sentimento complesso che prevede, già al suo interno, la possibilità di essere in relazione con gli altri".⁶⁴ Infatti Rousseau nell'Emilio scrive che "il primo sentimento di un fanciullo è quello di amare se stesso e il secondo, che deriva dal primo, è di amare quelli che gli stanno accanto".⁶⁵ L'amore di sé si configura dunque non solo come un sentimento innato nell'uomo ma come una condizione ontologica dell'individuo che gli permette di poter esprimere la sua vera natura. L'amore di sé tuttavia può, come abbiamo già sottolineato, degenerare nell'amor proprio:

l'amore di sé che prende in considerazione esclusivamente noi stessi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio che implica il confronto, non è mai contento né potrebbe esserlo, perché questo sentimento, portandoci a preferire noi stessi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano a loro, e questo è impossibile. Ecco perché le passioni dolci e affettuose nascono dall'amore di sé, le passioni dell'odio e dell'ira dall'amor proprio.⁶⁶

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, l'amor proprio nasce necessariamente nella dimensione relazionale, in cui l'individuo confrontandosi con i propri simili vuole eccellere e rivelarsi il migliore. Il desiderio di distinguersi e di essere riconosciuto, porta l'uomo a interessarsi più di se stesso che degli altri. Come sostiene infatti Elena Pulcini, l'amor proprio è "ciò che separa l'uomo civile dall'uomo naturale in quanto lo spinge a cercare negli altri la conferma della propria identità ed eccellenza".⁶⁷ In tal senso l'uomo che vive in società dipende dallo sguardo altrui, in altre parole da ciò che gli altri dicono e pensano di lui. A partire proprio da tale processo di

⁶⁴ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p.155.

⁶⁵ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 280.

⁶⁶ *Ivi*, p. 281.

⁶⁷ Elena Pulcini, *Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale*, in Giulio M. Chiodi, Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2012, p. 40.

riconoscimento, prende forma quell'identità inautentica,⁶⁸ quella maschera dietro la quale si cela l'individuo stesso. Scrive infatti Rousseau:

non riguarda il mio argomento mostrare come da una tale disposizione nasca tanta indifferenza per il bene e il male, con tanti bei discorsi di morale; come tutto, ridotto all'apparenza, divenga fittizio e simulato [...] come, in una parola, chiedendo sempre agli altri ciò che siamo e non osando mai interrogare noi stessi [...] abbiamo solo un'apparenza ingannevole e frivola.⁶⁹

L'uomo quindi affidandosi al giudizio e all'opinione altrui, finisce per non riuscire ad esprimere se stesso in modo autentico. Rousseau qui insiste sulla discrepanza nociva quanto pericolosa tra essere e apparire: la verità interiore del soggetto si perde dietro un velo fatto di apparenze e di simulazione. Da un punto di vista pedagogico, Emilio dovrà conoscere la vera natura umana, e per questo il precettore al suo fianco dovrà aiutarlo a farlo.

se si trattasse soltanto di mostrare ai giovani l'uomo nella sua realtà esteriore, l'opera nostra sarebbe inutile: lo vedrebbero anche troppo spesso coi loro stessi occhi; ma poiché altra cosa è l'uomo, altra la maschera sotto cui si cela, e bisogna evitare che i giovani siano sedotti dalle brillanti apparenze, dipingendo loro gli uomini, dipingeteli quali realmente sono.⁷⁰

Il precettore deve quindi cercare di allontanare l'allievo dal fascino di ciò che è falso, descrivendo gli esseri umani per ciò che essi realmente sono. Emilio infatti deve conoscere la vera condizione umana. E lo studio più adatto per comprendere l'uomo è quello dei suoi rapporti:

Finché non conosce se stesso che come essere fisico, deve studiarsi nei suoi rapporti con le cose: tale è il compito della fanciullezza. Quando comincia ad avvertire il proprio essere morale, deve studiarsi nei suoi rapporti con gli uomini: è il compito di tutta la sua vita, a cominciare dal punto cui siamo giunti.⁷¹

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*. Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Riuniti, Roma 1978, p. 158. Opera citata da Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 99. Rousseau scrive a Sophie d'Houdetot: "Cominciamo a ridiventare noi stessi, a concentrarci in noi, a circoscrivere la nostra anima con gli stessi limiti che la natura ha dato al nostro essere cominciamo insomma a raccoglierci intorno a ciò che siamo, di modo che, volendo conoscerci, tutto ciò che ci compone ci si venga a presentare tutto in una volta". Come sottolinea Elena Pulcini: "diventare se stessi vuol dire dunque compiere un percorso emotivo che richiede una distanza critica dall'esistente, e dal proprio Io in quanto complice più o meno inconsapevole dell'esistente".

⁶⁹ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine...*, cit., p. 162.

⁷⁰ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 316.

⁷¹ *Ibidem*.

3.4 EDUCARE IL BUON CITTADINO

L'obiettivo educativo principale sarà allora quello di "trasformare l'essere umano in una singolarità che sia in grado di portare la propria libertà e unicità all'interno dei legami sociali e civili".⁷² Lungi dall'essere un'educazione tesa all'isolamento dell'individuo, il progetto pedagogico rousseauiano tenta di costituire un legame tra la dimensione etica dell'individuo e quella politica. In tal senso, si può dire che l'Emilio cerca di rispondere all'annoso quesito: "come è possibile educare il buon cittadino?". Al fine di formulare una risposta, il filosofo ginevrino si affida, ancora una volta all'immaginario classico. Scrive infatti:

un cittadino romano non era né Caio né Lucio: era un Romano e giungeva ad amare la patria fino al totale oblio di se stesso. Regolo pretendeva di essere cartaginese, in quanto divenuto proprietà dei suoi nemici, e coerentemente, ritenendosi straniero, rifiutava di sedersi al Senato di Roma: fu necessario che un Cartaginese glielo ordinasse. Ma poi si indignava perché i concittadini volevano salvargli la vita. Ed ebbe partita vinta e se ne tornò trionfante a morire tra le torture. Esempi siffatti, se non mi inganno, hanno poca affinità con gli uomini che oggi conosciamo.⁷³

In tale immagine del mondo classico, l'identità dell'individuo si fonde completamente con quella del cittadino. In seno alla patria, l'uomo assume pieno significato, riuscendo in questo modo a esprimere se stesso. In tal senso, il cittadino ha una grande valenza positiva: è solo nella società giusta che l'individuo può abbandonare i suoi interessi privati e dedicarsi interamente al bene comune collettivo. Se è vero che il modello classico riscuote un fascino sul filosofo ginevrino, è altrettanto vero che Rousseau in parte se ne discosta. Come leggiamo infatti nell'Emilio, il filosofo stesso afferma "di fronte alla necessità di contrastare o la natura o le istituzioni sociali, bisogna decidere se formare un uomo o un cittadino: formare l'uno e l'altro insieme non si può".⁷⁴ Da un punto di vista pedagogico, ci dice Rousseau, è impossibile educare sia l'uomo che il cittadino. Non si può cioè trovare una sintesi dei due perché "l'uomo nella sua interezza e autonomia, non può

⁷² A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 249.

⁷³ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 249.

⁷⁴ *Ibidem*.

sottostare alle regole e alle convenzioni delle istituzioni”.⁷⁵ Se le comunità classiche hanno avuto il merito di aver creato dei legami sociali, hanno d’altra parte trascurato la dimensione individuale di libertà. La conseguenza di ciò, per Rousseau, è stata quella di “snaturare l’uomo, privarlo della sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa”.⁷⁶ È necessario dunque immaginare un’educazione per Emilio che da una parte non soffochi la sua libertà, ma dall’altra che non lo rende un soggetto isolato e senza legami sociali. Come sostiene Andrea Potestio infatti, “Emilio rappresenta colui che riconosce la propria identità come libera e, partendo dal sentimento naturale che lo lega a sé e agli altri, riesce a mostrare la propria singolarità attraverso la costruzione di relazioni sociali positive e armoniche”.⁷⁷ L’uomo potrà godere la vera dimensione di libertà solo all’interno dei legami sociali che gli permettono di esprimersi: marito, padre, cittadino, Emilio dovrà e potrà vivere in armonia con i suoi simili. Il soggetto rousseauiano può divenire un soggetto autonomo in grado di vivere in società solo grazie alla relazione che intrattiene col suo precettore e con gli altri individui che incontra nel suo percorso formativo. Emilio dunque diventerà un buon marito, padre e cittadino ha imparato a pensarsi sempre in relazione con gli altri. Tuttavia, il fanciullo per Rousseau deve mantenere interiormente un equilibrio molto precario: l’uomo infatti non deve perdere mai la sua autonomia. Come scrive infatti il filosofo:

è sciocco esigere che [gli allievi] si applichino a qualche cosa, dicendo vagamente loro che è per il loro bene, senza che sappiano che cosa questa sia, e assicurarli che ne trarranno profitto da grandi, quando ancora non hanno alcun interesse per questo presunto profitto, che non possono assolutamente capire. il fanciullo non faccia mai nulla sulla parola: nulla è bene per lui tranne ciò che sente essere tale. Spronando sempre verso ciò che sorpassa la sua comprensione vi illudete di essere previdenti e non lo siete affatto. Per fornirgli di qualche vano strumento, di cui forse non dovrà mai servirsene, lo private di quello più universale per l’uomo: il buon senso, lo abituate a lasciarsi sempre guidare, ad essere un automa nella mani altrui.⁷⁸

Seguire le fasi della crescita del bambino significa comprendere come e quando l’individuo è pronto ad agire nel mondo autonomamente. L’educazione, da tale prospettiva, avrà come obiettivo l’emancipazione dell’allievo dal maestro: si sarà raggiunto lo scopo solo quando il bambino ormai divenuto un giovane uomo, sia indipendente e autonomo in una dimensione relazionale. L’idea di

⁷⁵ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 255.

⁷⁶ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 249.

⁷⁷ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 256.

⁷⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp. 444-445.

autonomia rousseauiana non può tuttavia essere concepita come un concetto astratto ma, di converso, un modo di stare in relazione con gli altri. Da tale punto di vista, “se l’autonomia è una modalità di relazione con la vita che si manifesta in azioni concrete e consapevoli, la responsabilità diviene un conseguente aspetto della sua realizzazione”.⁷⁹ Emilio dovrà quindi essere consapevole che, nella società, le sue azioni hanno delle conseguenze e che è necessario assumersene la responsabilità. L’educazione del fanciullo non sarà del tutto conclusa finché il giovane uomo non abbiamo compreso quali siano i suoi compiti e il suo ruolo nella società:

aspirando alla condizione di sposo e di padre, diventerete membro dello Stato. E che cosa significa essere membro dello Stato? Lo sapete? Avete studiato i vostri doveri di uomo, quelli di cittadino, li conoscete? Sapete che cosa siano il governo, le leggi, la patria? Sapete a quale prezzo vi è permesso vivere e per chi dovete morire? Voi vi illudete di aver appreso tutto e ancora non sapete niente. Prima di entrare nell’ordine civile, imparate a conoscerlo, imparate a capire quale posto, in seno ad esso, sia adatto per voi.⁸⁰

Entrare nel mondo significa in primo luogo sapere qual è il proprio posto: Emilio deve essere consapevole di ciò che vuol dire essere un marito, un padre e un cittadino. Si tratterà quindi di prendere coscienza dei doveri e delle responsabilità. L’uomo rousseauiano ora differisce in maniera netta dall’immagine del selvaggio, in quanto “egli impara a combattersi, a vincersi, a sacrificare il proprio interesse a quello comune”.⁸¹ L’indipendenza naturale ha lasciato il posto alla responsabilità all’interno della società: Emilio oramai è divenuto un uomo sociale che non può più pensarsi come un’individualità solitaria e indifferente. D’altra parte però il soggetto rousseauiano sa affrontare quel male prodotto dalla società stessa. Come sostiene Andrea Potestio, “Emilio, grazie alle virtù apprese durante il percorso formativo, riesce a non farsi sopraffare dai dispositivi deformanti e dalle convenzioni impositive della società ed è in grado di essere un modello per i suoi concittadini, perché può mostrare l’istanza etica che appartiene a sé e all’intera umanità”.⁸² Lungi dal potersi isolare e vivere la sua esistenza da solo, l’uomo dovrà di converso essere una presenza positiva per l’intera comunità. Un esempio virtuoso di ciò che l’uomo è, l’espressione migliore delle qualità umane:

⁷⁹ A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 262.

⁸⁰ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 823.

⁸¹ *Ivi*, p. 858.

⁸² A. Potestio, *Un altro Émile*, cit., p. 264.

Tu, mio buon Emilio, [...] vai a vivere in mezzo a loro, coltiva con loro i dolci vincoli dell'amicizia, sii per loro un benefattore, un modello: il tuo esempio sarà per essi più utile di tutti i nostri libri e il bene che ti vedranno fare li persuaderà più di tutti i nostri vani discorsi.⁸³

In tal senso, il legame con la patria diviene una questione centrale: Emilio dovrà amare la terra in cui è nato, prendersi cura dei suoi concittadini:

è importante per te vivere dove tu possa adempiere ai tuoi doveri; e tra questi c'è l'affetto per la terra in cui sei nato. i tuoi compatrioti ti protessero da fanciullo e tu, diventato uomo, devi amarli.⁸⁴

Emilio, in questo senso, pare essere l'esempio di come l'uomo può, dentro di sé e nella società, superare quella frattura che Rousseau intravedeva tra l'uomo e il cittadino.

Fate sì che gli uomini non siano in contraddizione con se stessi: che essi siano ciò che vogliono sembrare e apparire ciò che sono. In tal modo avete radicato la legge morale nel profondo dei cuori, ed essi uomini civili per natura e cittadini per inclinazione, saranno onesti, buoni, felici, e la loro felicità formerà anche quella della repubblica.⁸⁵

Il soggetto rousseauiano trova infatti una dimensione interiore armonica. Emilio è un uomo autonomo e responsabile che ha risolto quel conflitto interiore tra interesse privato e pubblico. Come sostiene infatti Maurizio Viroli:

per Rousseau il buon ordine politico deve rappresentare la risposta al problema dell'ordine in tutte le sue dimensioni. Una società è ben ordinata quando le passioni degli uomini sono temperate dalle leggi e dai costumi e quando una moderata armonia si sostituisce al conflitto generale. Vi è un buon ordine dove i più virtuosi e non i potenti o i più astuti accedono ai gradi più elevati della gerarchia sociale e dove ognuno è in grado di moderare le passioni.⁸⁶

⁸³ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 858.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *La felicità pubblica*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 665.

⁸⁶ Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993, p.10.

CAPITOLO 4

LA VOLONTÀ GENERALE

Pubblicati pressoché contemporaneamente, il *Contratto sociale* e l'*Emilio* si configurano come due parti complementari del progetto filosofico rousseauiano. Per il filosofo ginevrino è chiaro che, se da un lato “l’uomo deve aver trovato in se stesso la legge salda e nitida, prima di domandare e indagare le leggi del mondo e degli oggetti esterni”,¹ dall’altro lato è necessario immaginare un contratto che stabilisca un’uguaglianza reale in cui non ci sia spazio per sopraffazione e soprusi. Come sottolinea Ernst Cassirer, nelle pagine rousseauiane “Stato e individuo devono ritrovarsi vicendevolmente; devono crescere e formarsi insieme, per potere in questo comune sviluppo legarsi tra loro indissolubilmente”.² Ed è proprio intorno al legame che intercorre tra Stato e individuo che Rousseau sviluppa il suo pensiero politico: è possibile, si chiede, immaginare un ordine sociale che non esiga la sottomissione dei cittadini al potere di un singolo o alla volontà di un gruppo dominante? L’intento del filosofo è infatti quello di teorizzare un’idea di società che, pur tutelando le esigenze e le necessità dell’individuo, non lo costringa a sottomettersi ciecamente al potere sovrano. Tale sforzo speculativo viene esplicitato fin dall’inizio del *Contratto sociale*, quando Rousseau afferma di voler:

trovare una forma di associazione che difenda e protegga la persona e i beni di ogni associato con tutta la forza comune, e in virtù della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima.³

Il nuovo ordine politico, pur ergendosi al di sopra delle volontà individuali, è tuttavia legittimo poiché al contempo protegge ogni singolarità. La peculiarità del contratto formulato dal filosofo ginevrino risiede nel fatto che, nel momento in cui cedono i loro diritti alla volontà generale, nell’atto stesso di unirsi in una comunità, gli individui non rispondono ad una volontà a loro estranea bensì a loro stessi. Si delinea così una particolare idea di libertà che pare qui coincidere con la stessa decisione di appartenere alla comunità. Come sottolinea infatti Cassirer, “la spontanea adesione [alla legge] è ciò che costituisce il carattere proprio della libertà”.⁴ Si tratta di trovare una

¹ Ernst Cassirer, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. XXVII.

² *Ivi*, p. XXXV.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 2002, p. 29.

⁴ E. Cassirer, *Il problema...*, cit., p. XXV.

forma di società che permetta al singolo di rispecchiarsi immediatamente nella comunità, così da sentire di obbedire solo a se stesso. In tale movimento, come sostiene ancora Cassirer, gli individui “rinunciano naturalmente alla libertà dello stato di natura, all'*indépendance naturelle*, ma la cambiano con la vera libertà che consiste nell'unione di tutti nella legge”.⁵ Ci ricorda infatti Rousseau che:

Ai guadagni dello stato civile appena ricordati, si potrebbe aggiungere anche la libertà morale, che sola rende l'uomo davvero padrone di sé: l'impulso del solo appetito, infatti è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritti è libertà.⁶

Per l'uomo lo stato civile si delinea come una condizione tutt'altro che sconveniente. Come sottolinea infatti ancora Rousseau, “invece di distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce, al contrario, un'uguaglianza morale e legittima a quelle disuguaglianze fisiche che la natura ha potuto mettere tra gli uomini”.⁷ Vi è nel *Contratto sociale* un processo di sostituzione in quanto l'intento rousseauiano non è quello di piegare l'uguaglianza naturale, esperita dagli uomini nello stato di natura, ad un sistema civile che si impone con le sue regole bensì di creare una comunità in cui l'individuo possa vivere in una condizione vantaggiosa. Rousseau ha ben chiaro che il passaggio tra stato di natura e stato civile è un momento nel quale vi è in gioco la stessa natura umana. Infatti, il filosofo ginevrino scrive:

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento notevolissimo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e conferendo alle sue azioni la moralità di cui prima mancavano.⁸

⁵ *Ivi*, p. XXVI. Si veda anche Alessandro Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 202. “Per Rousseau virtù è sinonimo di socievolezza. Essere virtuosi significa porre volontariamente alla illimitata libertà concessa dalla natura confini tali da rendere non conflittuale e, dunque, sicuro per ciascuno il raggiungimento del proprio ben-essere”.

⁶ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 38.

⁷ *Ivi*, p. 42.

⁸ *Ivi*, p. 37.

Se il selvaggio, come abbiamo visto, è un soggetto che vive seguendo l'istinto e senza intrattenere alcun tipo di relazione coi suoi simili, il cittadino è, di converso, colui che, proprio all'interno di una comunità, dà forma alla propria identità:

Solo nel momento in cui la voce del dovere subentra all'impulso fisico, e il diritto all'appetito, l'uomo, che finora aveva considerato soltanto se stesso, si vede costretto ad agire secondo altri principi, e a consultare la ragione prima di dare ascolto alle sue inclinazioni.⁹

Abbandonato definitivamente lo stato naturale, il soggetto si muoverà seguendo altre regole dettate dal vivere in comunità. Come sostiene Guillemette Johnston, è però possibile tracciare una corrispondenza tra stato di natura e stato civile: "proprio come l'uomo naturale esperiva uno stato di indipendenza legato comunque a uno stato di necessaria dipendenza dalla natura, allo stesso modo l'individuo del contratto sociale vive in uno stato di indipendenza e di libertà fondato paradossalmente su uno stato di dipendenza totale e assoluta: la dipendenza dalla volontà generale".¹⁰ Lo stato civile si configura così come un'immagine inversa dello stato di natura che tuttavia mantiene uno stretto legame con quest'ultimo. Si tratta di due condizioni, quella dello stato di natura e quella dello stato civile, che presuppongono un'idea di armonia tra individuo e ambiente o, nel caso dello stato civile, tra cittadino e società. Nonostante questo parallelismo che è possibile rintracciare tra i due stati, per Rousseau esiste un problema di fondo: non ci può essere una alternativa di mezzo tra il selvaggio e l'uomo civile. Come scrive in *Della felicità pubblica*:

Ciò che costituisce la miseria umana è la contraddizione che esiste tra la nostra condizione e le nostre inclinazioni, tra la natura e le istituzioni sociali, tra l'uomo e il cittadino. Se riuscirete a eliminare questa duplicità, renderete l'uomo tanto felice quanto può esserlo. Datelo tutto intero allo stato, o lasciatelo tutto intero a se stesso; se ne dividerete il cuore, questa lacerazione lo renderà infelice.¹¹

Al fine di evitare tale sofferenza, Rousseau elabora un'idea di società nella quale il soggetto si deve immergere completamente. In tale cornice di senso, il passaggio tra lo stato naturale e la vita in

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Guillemette Johnston, *Représentation de la nature et nature de la représentation dans le Contrat Social*, «Pensée Libre», n. 2, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1989. "[...]tout comme l'homme de la nature connaissait un état d'indépendance malgré tout lié à un état de dépendance nécessaire vis-à-vis de la nature, l'individu du contrat social vit un état d'indépendance et de liberté fonde paradoxalement sur un état de dépendance totale et absolue: la dépendance à la volonté générale".

¹¹ J.J. Rousseau, *Frammenti politici*, in Id. Scritti politici, a cura di Paolo Alatri, Utet, Torino 1970, p. 908.

società si configura paradossalmente come un processo spontaneo e necessario nel quale l'individuo diventa protagonista, stipulando un patto senza riserve con i suoi simili:

Infine, se tutti danno a tutti e nessuno si dà a nessuno; e poiché su ogni associato, nessuno escluso, acquistiamo lo stesso diritto che gli cediamo su noi stessi, guadagniamo l'equivalente di tutto ciò che perdiamo, e più forza per conservare ciò che abbiamo.¹²

Non si tratta dell'istituzione di un potere coercitivo, ma di un patto che crea un equilibrio tra i cittadini, in cui ogni singolo mantiene i suoi beni e guadagna diritti che prima non possedeva. La sovranità si esprime solo attraverso le leggi che sono allo stesso tempo espressione e garanzia di libertà: "espressione perché rappresentano un acte public dell'assemblea sovrana guidata dalla volontà generale. garanzia perché soltanto la sottomissione comune all'impersonale comando della norma giuridica - con la doppia universalità della materia e della forma che la contraddistingue può evitare l'esercizio dell'arbitrio dell'uomo sull'uomo".¹³ La legge, essendo l'espressione della volontà generale, tutela l'interesse comune e condiviso da tutte le singolarità. Come afferma Roberto Gatti, "nel Contratto sociale la legge è considerata lo spazio proprio in cui la libertà si concretizza, dal momento che nella legge prende forma l'autodeterminazione della comunità: è il risultato della deliberazione dei membri del corpo politico che agiscono quali citoyens impegnati nella ricerca comune della giustizia attraverso la discussione pubblica".¹⁴ In tale contesto la volontà generale viene a configurare come la volontà razionale che proviene da individui disposti a sacrificare il loro interesse privato a quello comune:

Se l'opposizione di interessi particolari ha reso necessaria la costituzione delle società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che accomuna questi diversi interessi a formare il legame sociale e se non ci fosse qualche punto in cui tutti gli interessi si accordano nessuna società potrebbe esistere. Ora, è soltanto sulla base di tale interesse comune che la società deve essere governata.¹⁵

¹² J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit, p. 30.

¹³ Roberto Gatti, *Rousseau: la politica come libertà*, in Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, BUR, Milano 2005, p. 14.

¹⁴ *Ivi*, p. 15.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit, p. 45.

Tale interesse tuttavia non ha niente a che fare con la somma delle volontà individuali. Come sottolinea lo stesso Rousseau:

Spesso c'è una differenza notevole tra volontà di tutti e volontà generale: quest'ultima considera soltanto l'interesse comune, quell'altra considera l'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari.¹⁶

Da tale punto di vista, le parti singolari, dal momento in cui, cedendo i loro diritti, decidono di fare parte della volontà generale, divengono parti di un tutto non più divisibile.

ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti, in quanto corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto.¹⁷

L'interesse comune salvaguardato dalla volontà generale è quindi più della somma delle singole volontà.

Non appena questa moltitudine si trova così riunita in un corpo, non si può ferire una delle sue membra senza aggredire il corpo, e ancor meno ferire il corpo senza che le membra ne risentano.¹⁸

La volontà generale ha quindi due caratteristiche fondamentali: è inalienabile e indivisibile. Proprio come le membra di un corpo non possono separarsi, allo stesso modo nemmeno la moltitudine di singolarità unitesi nella volontà generale può dividersi. Nessuna volontà può staccarsi dal corpo sociale, poiché in quanto parte integrante di quel corpo non può dividersi senza procurare un danno all'intero organismo. D'altra parte nessun attacco interno può avvenire se non al corpo stesso nella sua interezza. Come sottolinea la storica Joan Landes, "Rousseau non chiede altro che la

¹⁶ *Ivi*, p. 51.

¹⁷ *Ivi*, pp. 30-31.

¹⁸ *Ivi*, p. 34.

transustanziazione. Volendo il bene e l'universale, ogni membro del corpo politico è uno con il tutto".¹⁹

Transustanziazione è un termine che nella teologia cattolica si riferisce alla completa conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo. Il concetto di transustanziazione fu definito dal Concilio di Trento come "quella mirabile e unica conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo tuttavia le specie del pane e del vino [...]".²⁰ In un gioco costante di rimando tra le parti e il tutto, la transustanziazione sarebbe dunque un movimento complesso in cui la singola parte viene significata dal tutto (la conversione del pane nel corpo e del vino nel sangue), pur tuttavia non trasformandosi completamente in altro ("rimanendo le specie del pane e del vino"). Come il pane diventa il corpo di Cristo, così anche un singolo membro della comunità diviene parte indissolubile della volontà generale, e rimanendo pur sempre una parte di essa, non può tuttavia separarvisi. Detto altrimenti, il singolo membro non può più essere percepito al di fuori del corpo politico.

L'uso della metafora organica non è di certo nuovo nella filosofia politica. Basti pensare, alla celebre immagine del Leviatano tratta dall'opera omonima di Thomas Hobbes. Più di un secolo prima della pubblicazione delle opere rousseauiane, la sovranità hobbesiana prende le fattezze di un mostro marino, di origine biblica. Nella copertina dell'edizione inglese del 1651, il Leviatano si erge come un sovrano assoluto, il cui corpo è formato da tanti piccoli corpi umani, posti uno accanto all'altro. Come sottolinea Adriana Cavarero in *Corpo in figure*, "il corpo politico ha [...] un suo elemento perfettamente omogeneo per la sua carne artificiale: i singoli individui. I quali infatti, uguali per natura, valgono e pattuiscono ognuno per sé, senza prima essere uniti e potersi distinguere in ceti o corporazioni".²¹ L'ordine gerarchico medievale caratterizzato da divisioni, ceti e privilegi non trova quindi più spazio nel *Leviatano*: qui sono i singoli individui, nati uguali per natura, a formare l'intero corpo politico. In questa rappresentazione, i nuovi sudditi da un lato costituiscono "la pelle, ossia quella superficie a scaglie che sembra una mostruosa corazza epidermica", d'altro lato, "sono immaginabili anche come carne interna, e cioè come unica materia

¹⁹ Joan Landes, *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in the Eighteenth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca 2001, p. 60. "[...] Rousseau asks for nothing less than transubstantiation. By willing the good and the general, each member of the political body is one with the whole."

²⁰ Enciclopedia Treccani online, consultabile su <http://www.treccani.it/enciclopedia/transustanziazione/>. (ultima consultazione in data 11/01/2015) Per un approfondimento sulla storia del concetto di transustanziazione si veda: Battista Mondin, *Storia della teologia: Epoca contemporanea*, Vol.4, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997. E Benedetto Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001.

²¹ Adriana Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 216.

del corpo politico”.²² In un’Inghilterra lacerata dalla guerra civile, teatro di un vortice di violenza senza fine, Hobbes immagina una sovranità mostruosa, al contempo benevola e spaventosa, capace di mantenere un ordine sociale e politico.²³ Come afferma Giuseppe Filippetta, utilizzando il dispositivo teatrale Hobbes crea la sfera politica come “luogo dello sguardo sovrano e pacificatore: il potere politico domina, dall’alto e da lontano, la vita quotidiana nello stesso modo in cui l’attore sulla scena domina, con la sua presenza e la sua voce, i fondali e le pareti sceniche che riproducono luoghi della vita reale”.²⁴ In tal senso si può dire che la teatralità hobbesiana ha una “funzione presentativa: l’attore-sovrano si erge nella gloria maestosa del suo essere ordine vivente del mondo e della società”.²⁵ D’altra parte però, seguendo ancora le parole di Filippetta, il dispositivo teatrale di Hobbes ha anche una funzione dislocativo-constitutiva: la politica mette da parte la vita quotidiana e singolare degli individui e prende forma “in un altrove nel quale quegli individui sono assenti e così pure le loro esistenze concrete”.²⁶ Lo spazio politico hobbesiano si delinea così come un spazio altro, lontano dalle vite individuali che elimina “l’essere-in-comune, vale a dire il luogo dell’imprevedibile spontaneità della comparizione reciproca dell’uno e degli altri”.²⁷ D’altronde, i piccoli uomini che vanno a creare il corpo del sovrano hanno un’identità privata, un’interiorità individuale che se da una parte viene resa impotente politicamente, dall’altra viene protetta e custodita. È significativa, in questo senso, la stessa posizione assunta dagli omuncoli che, girati di spalle, hanno il viso, simbolo dell’identità e dell’interiorità singolare, nascosto.²⁸ Com’è noto,

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. Ivi, p. 215. “Cruciale è, in ogni caso, il fatto che la figura sia capace di ispirare insieme rassicurazione e terrore, essendo benigno il suo atteggiamento verso il paesaggio che essa sovrasta, ed essendo tuttavia mostruosa la sua statura e il suo corpo a scaglie umane”.

²⁴ Giuseppe Filippetta, *Theatre and political representation: private people's solitude and power's secret from Hobbes to Rousseau/Teatro e rappresentanza politica: solitudine dei privati e segreto del potere da Hobbes a Rousseau*, in «Giornale di storia costituzionale» 2012, iss:23.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Si veda anche Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, 2002, p. 201. Per comprendere l’idea grafica di Hobbes è necessario soffermarsi sul disegno originale fatto dal filosofo inglese. Secondo Malcolm “Hobbes had the idea of faces making up a larger figure with a face rather than little people with their backs to viewer making up such a figure, because he had in mind a particular visual effect, created by an elaborate optical device which had been invented in the late 1620s and had become a fashionable scientific-aesthetic toy by 1640s.” L’effetto tuttavia non riuscì dato che il Leviatano formato da piccoli uomini che guardavano in avanti, non rappresentava al meglio l’unità e sembrava più un mostro da mille teste. Questo spiegherebbe perché Hobbes decise infine di rappresentare il Leviatano con un corpo costituito da omuncoli che danno le spalle al lettore.

infatti Hobbes lascia una dimensione di libertà interiore che viene garantita dal sovrano, e che però allo stesso tempo, non deve intralciare le questioni politiche.

Come sottolinea Carlo Galli:

il Leviatano è generato da un calcolo razionale corretto e lungimirante. L'impulso utilitaristico naturale, per diventare veramente utile e per non restare distruttivo, deve sottoporsi a una radicale torsione: deve uscire dalla natura e indossare la maschera unificatrice del Leviatano, che è quindi persona (appunto maschera in latino) non tanto perché la sovranità abbia bisogno del supporto di una persona fisica determinata (con le sue qualità e la sua singolarità), ma anzi proprio perché così si sottolinea il carattere fittizio del Leviatano, e l'impersonalità, l'universalità, del suo comando.²⁹

La sfera politica hobbesiana viene creata dal nulla, a partire da una tabula rasa: la messa in scena dell'unità è "la rappresentazione appunto, *ex novo* di ciò che prima di essa non esiste e che dopo esiste nella forma, nella immagine e nell'allegoria del Leviatano, lo Stato".³⁰ Come abbiamo già sottolineato, l'artificialità del patto che costituisce la maschera della persona sovrano porta con sé la simultaneità della rappresentazione assoluta: "tutte le parti in gioco esistono *in una* con la apparizione della sovranità di cui sono autori, in un corto circuito che li rende soggetti e assoggettati ad un tempo".³¹ Una sovranità che rappresenta tutti i sudditi proprio perché originata dall'unione delle singole volontà di unirsi in un corpo sociale. Compiuta questa scelta, stipulato il contratto, nessun suddito può più contestare o legittimamente sottrarsi alla volontà sovrana. Come sottolinea Luigi Alfieri, in un saggio intitolato *Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau)*, "in Rousseau questo è vero a maggior ragione, perché il sovrano è l'insieme dei cittadini e nessuno potrebbe senza contraddizione pretendere che la volontà sovrana non valga per lui".³² Eppure, continua Alfieri, se "in Hobbes con il patto ci si accorda per farsi rappresentare da un sovrano, in Rousseau ci si accorda per rappresentarsi come sovrano".³³ Rousseau, come sostiene Landes, "piuttosto che seguire Hobbes verso una teoria teatrale della rappresentazione, [...] rifiuta il

²⁹ Carlo Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in Thomas Hobbes, *Il Leviatano*, Bur, Milano 2011, p. XXII.

³⁰ Laura Bazzicalupo, *L'"armonia dell'irregolare": Hobbes e il manierismo politico*, in Giulio Maria Chiodi, Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 38.

³¹ *Ibidem*.

³² Luigi Alfieri, *Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau)*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 83.

³³ *Ivi*, p. 82.

ricorso a maschere e rappresentazioni”.³⁴ Come vedremo, è proprio la capacità del teatro di rendere assenti “le esistenze concrete degli spettatori per rappresentarli come *public* [a costituire] il punto focale dell'attacco che Rousseau muove al teatro”.³⁵ Le rappresentazioni infatti non fanno altro che allontanare gli uomini da loro stessi e dalla realtà che li circonda. Lungi tuttavia dal liberarsi completamente dalla rappresentazione, Rousseau immagina la possibilità di un’interiorizzazione del rapporto rappresentativo: “il cittadino (membro del sovrano) rappresenta l'uomo; per ogni individuo sussiste un rapporto rappresentativo (tra l'uomo rappresentato ed il cittadino rappresentante) interno al suo corpo”.³⁶ Tale processo emerge chiaramente nelle opere rousseauiane in cui l’artificio e il gioco della macchina politica consiste nell’ “inserire l’io nell’unità comune, di guisa che ogni singolo individuo non senta più se stesso come unità, ma come parte dell’unità, e non abbia rilevanza alcuna se non nel tutto cui è assorbito”.³⁷ È nel rapporto interiore con se stesso che l’uomo può giungere a una sintesi virtuosa tra il suo essere individuale e il cittadino. In tal senso, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, l’idea di potere rousseauiana non si delinea come una violenza esterna o una forza coercitiva ma, come si legge nel *Contratto sociale*, l’individuo che non obbedisce alla volontà generale, non fa altro che non obbedire a se stesso. Si potrebbe dire che non riesce a sentire dentro di sé la voce dell’interesse comune, e facendo ciò segue i suoi interessi privati a discapito di quelli collettivi. Una volontà che però politicamente non esiste e non può esistere, dato che nella sfera politica l'uomo è rappresentato dal cittadino.³⁸ In tale cornice di senso, potremmo dire che lo scarto creato dalla rappresentazione, ovvero tra l’uomo e il cittadino, non viene eliminato definitivamente ma interiorizzato nel soggetto rousseauiano. Si tratta di una lotta tutta interna al soggetto che non deve “cedere al richiamo corrotto dell'amor proprio e rientrare in se stesso, nella propria interiorità, nel proprio cuore, là dove parla quella voce segreta della coscienza che non è altro che la voce del cittadino”.³⁹ Se in Hobbes è in atto una metamorfosi per la quale il corpo del sovrano si crea dai corpi singoli, la metafora corporea di Rousseau è invece dell’ordine della transustanziazione: la volontà generale è un corpo fantasmatico che, non affidandosi a

³⁴ J. Landes, *Visualizing the Nation...*, cit., p. 60. “Rather than follow Hobbes in the direction of a theatrical theory of representation, Rousseau refuses the assistance of all masks and representations”.

³⁵ G. Filippetta, *Theatre and political representation...*, cit.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp.11-12.

³⁸ Cfr. J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 33-35.

³⁹ G. Filippetta, *Theatre and political representation...*, cit.

maschere né a rappresentazioni, è trasparente a se stesso. Si potrebbe dire quindi che Rousseau, pur non rinunciando a una raffigurazione, cerca di sfuggire a una vera e propria rappresentazione della volontà generale, con un ostinato rifiuto nei confronti di ogni forma di mascheramento e di ogni teatralizzazione. Seguendo ancora le parole di Landes, infatti, possiamo affermare che “il risultato finale di tale sforzo, quindi, non è una persona ma la sovranità popolare, il corpo evanescente del popolo e delle sue leggi”.⁴⁰

4.1 LA FESTA

È all'interno della *Lettera a D'Alembert* che Rousseau focalizza il suo discorso sulla questione della rappresentazione.⁴¹ Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, in queste pagine il filosofo ginevrino si scaglia contro il teatro in quanto istituzione che, attraverso l'arte, rappresenta un mondo dove l'apparenza e la falsità sono all'ordine del giorno. Non solo, le rappresentazioni teatrali, molto spesso pensate per divertire gli spettatori, si rivelano unicamente come spettacoli nocivi:

A un primo rapido sguardo gettato su queste istituzioni, vedo subito che lo spettacolo è un divertimento; e se è vero che i divertimenti sono necessari per l'uomo, converrete che devono, almeno, essere permessi nella misura in cui sono necessari, e che ogni divertimento inutile è un male per un essere la cui vita è così breve e il cui tempo è così prezioso. La condizione d'uomo ha i suoi piaceri, che derivano dalla sua natura, che nascono dalle sue fatiche, dai suoi rapporti, dai suoi bisogni; questi piaceri, tanto più dolci per chi li gusta con animo sano, rendono chiunque ne sappia godere, poco sensibile a tutti gli altri piaceri.⁴²

Come sostiene Elio Franzini se “il gusto era un esercizio che nasceva da quel *divertissement* il cui scopo era allontanare (*devertere*) dalla carenza ontologica della noia, madre di tutte le passioni

⁴⁰ J. Landes, *Visualizing the Nation...*, cit., p. 60. “the end result of all of this willing, then, is not a person but the popular sovereign, the evanescent body of the people and their laws”.

⁴¹ Cfr. J.J. Rousseau, *Confessioni*, cit., pp. 1028-1029. “Nell'ultima visita che Diderot mi aveva fatto all'Ermitage, mi aveva parlato della «voce» *Ginevra* inserita da d'Alembert nell'*Enciclopedia*. Mi aveva detto che quell'articolo, concertato con alcuni Ginevrini di alta condizione, aveva per scopo l'introduzione del teatro a Ginevra; che le disposizioni in vista erano già state prese e che tale istituzione non sarebbe tardata gran che. Siccome Diderot pareva che considerasse tutto ciò con favore e non avesse dubbi sul successo, e siccome avevo con lui troppi altri argomenti di discussione per disputare anche su questo, non dissi verbo. Ma, indignato per tutto quel maneggio di seduzione nella mia patria, aspettavo con impazienza il volume dell'*Enciclopedia* dov'era quella voce, per vedere se ci fosse modo di farvi qualche risposta tale da parare quel disgraziato colpo. Ricevetti il volume poco dopo che mi fui stabilito a Mont-Louis; e l'articolo mi parve scritto con molta scaltrezza e arte, e degno della penna da cui era uscito. Ciò non mi distolse però dalla volontà di rispondergli; e, nonostante lo sconforto in cui ero, nonostante le mie disgrazie e i miei mali, il rigore della stagione e la scomodità della mia nuova dimora, dove non avevo ancora avuto modo di aggiustarmi, mi misi al lavoro con uno zelo che sormontò tutto”.

⁴² J.J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 207.

viziose, incanalando il *delectare* verso una regolare forma espressiva, Rousseau capovolge il problema, affermando che ogni divertimento inutile è un male”.⁴³ Se infatti il filosofo ginevrino da una parte ammette che il divertimento sia una parte fondamentale dell’esistenza umana, dall’altra afferma con forza quanto possano essere nocivi per l’uomo gli svaghi inutili. L’uomo infatti per godere dei suoi piaceri non deve allontanarsi dalla sua natura e deve imparare a cogliere e a vivere in pieno le soddisfazioni che derivano dalle sue attività:

Un padre, un figlio, un marito, un cittadino hanno dei doveri così piacevoli da adempiere, da non aver tempo per annoiarsi. Un buon impiego del tempo lo rende ancora più prezioso, e meglio lo si mette a profitto, meno se ne trova da perdere. Perciò si vede costantemente che l’abitudine al lavoro rende insopportabile l’inazione e che una coscienza tranquilla toglie il gusto dei piaceri frivoli; è invece la scontentezza del proprio operato, il peso della noia, l’allontanamento dai gusti semplici e naturali, che rendono il divertimento inconsueto.⁴⁴

La noia si combatte con il lavoro: l’abitudine alla fatica infatti rende all’uomo intollerabile lo stato di inerzia. Una coscienza ben formata detesta i piaceri frivoli e superflui e ama invece ciò che non lo allontana dalla semplicità della sua natura. D’altra parte il palcoscenico è lo spazio in cui vengono rappresentate le passioni umane in modo non adeguato e truffaldino:

Il palcoscenico è generalmente un ritratto delle passioni umane, il cui originale è nell’animo di tutti: ma se il pittore non lusingasse queste passioni, gli spettatori sarebbero presto scontenti e non vorrebbero più vedersi sotto un aspetto che li rendesse spregevoli a se stessi. Se egli dà colori odiosi a qualcuna di queste passioni, lo fa soltanto con quelle non comuni e naturalmente odiose. Così l’autore non fa che seguire il sentimento del pubblico, e queste passioni ributtanti vengono sempre usate per sottolinearne altre, se non più legittime, almeno più gradite al pubblico. Solo la ragione è inutile sul palcoscenico. Un uomo senza passioni, o sempre capace di dominarle, non interesserebbe nessuno.⁴⁵

Seguendo infatti ancora una volta le parole di Franzini, potremmo dire che “la rappresentazione contingente delle umane, e a loro volta contingenti, passioni, disegna un quadro distorto non solo della natura, ma anche del rapporto razionale che con essa si può instaurare”.⁴⁶ L’autore di opere

⁴³ E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione*, cit., p. 55.

⁴⁴ J.J. Rousseau, *Lettera a D’Alembert*, cit., p. 208.

⁴⁵ *Ivi*, p. 209.

⁴⁶ E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 6.

teatrali deve in qualche modo accontentare l'orizzonte di attesa. Seguire il gusto del pubblico significa però falsare le passioni umane, dipingerle in modo poco onesto. Infatti, come il pittore, l'autore deve fare i conti con il gradimento dei suoi spettacoli e, se è guidato solo dalla volontà di successo, rincorrere il gusto dei suoi contemporanei:

Non si attribuisca dunque al teatro la capacità di cambiare sentimenti e costumi che esso può soltanto seguire e abbellire. Un autore che volesse contrastare i gusti generali, sarebbe presto ridotto a scrivere solo per se stesso. [...] L'effetto generale del teatro è di rafforzare il carattere nazionale, di favorire le inclinazioni naturali, di dare una nuova forza a tutte le passioni. In tal senso, dato che questo effetto sembrerebbe limitarsi a rafforzare i costumi tradizionali senza cambiarli, il teatro risulterebbe come cosa positiva per i buoni, negativa per i cattivi.⁴⁷

Non si può realmente sperare in una funzione sociale e politica del teatro in quanto le rappresentazioni non fanno altro che “seguire e abbellire” i sentimenti collettivi e le usanze già circolanti in società. Il teatro, in tal senso, non ha la forza di modificare e guidare gli animi, poiché non fa altro che rafforzare ciò che già è: in questo senso i buoni rimangono buoni e i cattivi rimangono cattivi. Da tale punto di vista, “il sentimento teatrale, che si spaccia per naturale, serve soltanto a mostrare la sfera sentimentale dell'uomo, quella a partire da cui si articola il rapporto originario con la natura, e la virtù di tale rapporto, come “trucco”⁴⁸, come dice Rousseau “buono per divertire il pubblico, ma che sarebbe pazzesco voler introdurre sul serio nella società”.⁴⁹

Si tratta, in altre parole, di un inganno che non fa altro che allontanare gli uomini dalla realtà. In primo luogo infatti il teatro isola gli individui più che avvicinarli:

Noi crediamo che il teatro sia un punto di riunione, in realtà è il posto in cui ciascuno si isola; vi si va per dimenticare i propri amici, i propri conviventi, i propri parenti; per interessarsi a delle favole, per piangere le sventure dei morti o per ridere a spese dei vivi.⁵⁰

Il teatro non si delinea come un punto di aggregazione che favorisce l'incontro e lo scambio tra individui. Al contrario, fa dimenticare all'uomo le proprie relazioni reali: immerso nella finzione narrativa l'individuo si perde completamente e, senza riserve, si fa guidare dalla storia. Tuttavia, il

⁴⁷ J.J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 209.

⁴⁸ E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 7.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ J.J. Rousseau, *Lettera a d'Alembert*, cit., p. 208.

problema delle ripercussioni del teatro nella società per Rousseau è molto più complesso. Si tratta infatti di una questione che ha le sue radici nel rapporto mimetico⁵¹ che intercorre tra spettatore e attore:

L'animo umano è sempre retto in tutto ciò che non lo riguarda personalmente; nelle dispute nelle quali siamo solo degli spettatori, prendiamo subito le parti di chi è nel giusto e non c'è nessun atto di cattiveria che non c'indigni profondamente finché non sia un atto utile per noi. Ma non appena il nostro interesse sia chiamato in causa, i nostri sentimenti vengono corrotti, ed è allora soltanto che preferiamo il male che ci è utile al bene che la natura ci spinge ad amare. [...] Quando un uomo ha ammirato le buone azioni delle commedie, quando si è commosso per sofferenze immaginarie, che altro gli si può chiedere? Lui stesso non è forse contento di sé? Non applaude la propria purezza d'animo? Forse che non si sdebita di tutto ciò che deve alla virtù rendendole quest'omaggio? Che cosa dovrebbe fare di più? Forse praticarla lui stesso? Ma lui non è certo un attore, non ha nessuna parte da sostenere. Più ci rifletto, più mi convinco che ciò che viene rappresentato al teatro, viene allontanato da noi, non avvicinato.⁵²

Vi è secondo Rousseau una netta separazione tra la vita e lo spettacolo: non è detto che l'identificazione dello spettatore con un personaggio, con la sua vicenda e con i suoi sentimenti gli permetta poi di riflettere sulla sua vita reale. In tal senso, il soggetto si sente estraniato, vive in una dimensione fuori di sé, fa “dipendere i propri sentimenti dal palcoscenico, come se ci si trovasse male nel proprio intimo”.⁵³ E il risultato è che:

ci sentiremmo altrettanto ridicoli nell'adottare la virtù degli eroi teatrali quanto nel parlare in versi o nell'indossare abiti di Roma antica. Ecco dunque, più o meno, a cosa servono tutti questi nobili sentimenti e tutte le brillanti massime che vengono enunciate con enfasi; servono a essere relegate per sempre sul palcoscenico, servono per mostrarci la virtù come se fosse una finzione teatrale, adatta a divertire il pubblico, ma che sarebbe follia voler trasferire nella vita sociale.⁵⁴

Il teatro, introducendo la finzione nella vita quotidiana, infrange il rapporto che le persone hanno con la realtà e compromette irrimediabilmente il loro impegno nel mondo. La società reale tende a diventare un luogo altro nel quale l'individuo non si sente responsabile delle sue azioni. Il tema

⁵¹ Cfr. Jean-Patrice Courtois, *Economia politica dello spettacolo nella Lettre à d'Alembert*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», tomo XLVI 2005,

⁵² J.J. Rousseau, *Lettera a d'Alembert*, cit., p. 212.

⁵³ *Ivi*, p. 208.

⁵⁴ *Ivi*, p. 213.

della finzione come causa di corruzione morale è al centro anche della accorata denuncia sui cattivi costumi degli attori e sulla loro natura contagiosa.⁵⁵ Per far comprendere “come il male sia la “forma” del teatro, e non il suo contingente contenuto, Rousseau condanna, oltre all’oggetto, cioè la rappresentazione teatrale, anche il suo “attore”, il comédien stesso”.⁵⁶

In che cosa consiste il talento dell’attore? Nell’arte di travestirsi, di assumere un carattere diverso dal proprio, di apparire differenti da come si è, di appassionarsi a sangue freddo, di dire cose diverse da quelle che si pensano con la stessa naturalezza che si avrebbe se le si pensasse realmente, di dimenticare infine la propria condizione a forza di assumere quella degli altri. Che cos’è il mestiere dell’attore? Un mestiere a causa del quale ci si offre pubblicamente per denaro, ci si sottomette all’ignominia e agli affronti di chi peraltro ha acquistato il diritto di farli, si mette in vendita la propria persona. Scongiuro qualunque uomo onesto di dire se non sente nell’intimo del suo cuore che in questo commercio di se stessi vi è qualcosa di servile e di basso. Voi filosofi, che pretendete di essere tanto al di sopra dei pregiudizi, non morireste forse tutti dalla vergogna se doveste andare a recitare, vilmente travestiti da sovrani, un ruolo diverso dal vostro di fronte al pubblico, e se doveste esporre le vostre maestà ai fischi della plebaglia? Quale dunque, in fondo, l’idea che l’attore si fa della propria condizione? Un insieme di bassezza, di falsità, di ridicolo orgoglio e di indegno avvilitimento, tale da renderlo adatto a tutti i personaggi tranne che al più nobile di tutti: il personaggio di uomo che egli ha abbandonato”.⁵⁷

L’attore va condannato perché al posto di vivere autenticamente, si abbandona all’arte “di dissimulare, di prendere un carattere diverso dal proprio”. Il teatro si delinea quindi come “un culto perverso” che allontana l’uomo dalla sua natura: “allontanarsi dal teatro, cioè dalla rappresentazione contronatura, significa operare perché gli spettatori stessi siano lo spettacolo, [...] contrapporre al teatro la festa”.⁵⁸ È infatti un elogio all’ideale festivo quello che si delinea nella *Lettera*. Come sostiene Elio Franzini, “vi è un progetto disegnato in modo quasi utopico, come un ‘destino’ per un’umanità capace di liberarsi dai vincoli della rappresentazione e della ‘ragione’ che la sostiene”.⁵⁹ Di fronte a una realtà fatta di maschere, ipocrisia e apparenze, la festa richiama di converso una

⁵⁵ Com’è noto la questione del ruolo dell’attore nel teatro era di centrale importanza. Si veda a questo proposito Denis Diderot, *Il paradosso sull’attore*, Angelo Signorelli, Verona 1993.

⁵⁶ E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 56.

⁵⁷ J.J. Rousseau, *Lettera a d’Alembert*, cit., p. 243.

⁵⁸ Elio Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 58.

⁵⁹ *Ivi*, p. 18.

dimensione di spontaneità, nella quale non vi è più differenza tra essere e apparire. Nelle pagine rousseauiane, leggiamo che il teatro rinchiude e tiene in uno stato di passività lo spettatore:

Ma non adottiamo questi spettacoli esclusivi che rinchiudono tristemente un ristretto numero di persone in un luogo oscuro, che le obbligano a restare immobili nel silenzio e nell'inazione, che offrono agli occhi solo quinte, punte di ferro, soldati e orribili immagini della servitù e dell'ineguaglianza.⁶⁰

Gli spettacoli teatrali non soltanto chiudono e immobilizzano il pubblico, ma mettono in scena quello stesso dannoso immaginario, fatto di disuguaglianze e discriminazioni, che la realtà ci offre tutti i giorni. La festa, al contrario, pone tutti i cittadini sullo stesso piano: “all’aria aperta” e “sotto il cielo”, scompaiono quelle diversità sociali che ingabbiano gli uomini in un mondo costruito sulle ingiustizie.

All’aria aperta, sotto il cielo vi dovete riunire per abbandonarvi al dolce sentimento della felicità. Che i vostri piaceri né effeminati né mercenari, non li avveleni niente di ciò che sa di costrizione e di interesse, siano liberi e generosi come voi, e il sole li illumini i vostri innocenti spettacoli: formerete voi stessi il più degno spettacolo che il sole possa illuminare.⁶¹

È come se il discorso rousseauiano prendesse quindi forma a partire da grandi opposizioni: spazio aperto/spazio chiuso, libertà/costrizione, comunione/divisione, solo per citarne alcuni. Dicotomie che, come sottolinea lucidamente il filosofo polacco Baczkowski, stanno alla base non solo di due tipi di spettacoli distinti, ma anche di due idee differenti di società.⁶² Da un lato, la società che presto verrà definita *Ancien Régime*, un sistema di governo rigidamente segnato da disonestà e abusi, che trova il suo perfetto rispecchiamento nella forma d’arte teatrale, d’altro canto, invece, un ordine nuovo che deve nascere in netta contrapposizione con quella stessa realtà fatta di vizi e di privilegi. È necessario perciò non solo ripensare un’altra società, ma anche una nuova immagine, come vedremo simbolica, che possa in qualche modo rappresentarla nella maniera più diretta e immediata.

⁶⁰ J.J. Rousseau, *Lettera a D’Alembert*, cit., p. 269.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. Bronislaw Baczkowski *L’utopia...*, cit., p.262.

Secondo quanto Rousseau scrive nella *Lettera*, i cittadini si possono ritrovare, possono guardarsi e riconoscersi come parte di una comunità, solo in uno spazio aperto, che permette l'espressione del sentimento della felicità pubblica. Il più degno degli spettacoli sarà allora quello che mostrerà, senza trasposizioni né intermediari, "la presenza incarnata dalla festa, comunione di 'pari' fondata su un 'comune sentire'".⁶³ In tale dimensione collettiva non vi sarà posto per sentimenti privati, costrizioni od obblighi. Sarà invece lo spettacolo "innocente" della libertà.

Ma quali saranno in definitiva i temi di questi spettacoli? Niente, se si vuole. Grazie alla libertà, dovunque vi siano riunioni, là sarà anche il benessere. Piantate in mezzo una pubblica piazza un palo coronato di fiori, ponetevi intorno un popolo, e otterrete una festa. Ancor meglio: fornite come spettacolo gli stessi spettatori, fateli diventare attori loro stessi, fate in modo che ciascuno veda e ami se stesso negli altri, affinché tutti abbiano più forti vincoli di amicizia.⁶⁴

Non è necessaria una grande preparazione: una piazza e dei fiori, il popolo riunito in quel luogo, ed ecco che inizia lo spettacolo. Uno spettacolo che non ha niente a che fare con la rappresentazione. Non vi è un tema che viene messo in scena, non ci sono delle parti da recitare, è il popolo stesso ad essere, contemporaneamente, attore e fruitore dello spettacolo. Si tratta di una duplicità che, come sostiene Elio Franzini, è una "fusione irrapresentabile ma presente, concreta, unificante, segno vivente della sconfitta della ragione e del giudizio di fronte alla forza e all'intensità dei sentimenti collettivi".⁶⁵ D'altronde è unicamente nell'immediatezza con la quale il popolo si auto-rappresenta e si auto-celebra che possono essere sprigionati quei sentimenti pre-razionali e collettivi, fondamentali per la costruzione di una comunità. È "una relazione comunicativa e relazionale"⁶⁶ che si instaura in questa dimensione duplice di fusione tra attore e spettatore. Come abbiamo già sottolineato, la festa crea lo spazio per il reciproco riconoscimento dei cittadini: l'unità del popolo ha luogo grazie a una comunicazione tra i singoli.

In una nota molto corposa, inserita da Rousseau all'interno della *Lettera a D'Alembert*, riscopriamo come quest'idea di profonda condivisione pubblica getti le sue radici in un ricordo d'infanzia che il filosofo descrive minuziosamente:

⁶³ Elio Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione*, cit., p. 18. Per approfondire la relazione tra l'Illuminismo e la festa si veda anche, Jean Ehrard, *Le Lumières et la fête*, in «Annales historiques de la Révolution française», 47e Année, No. 221, « La Fête révolutionnaire » (Juillet-Septembre 1975), pp. 356-374.

⁶⁴ J. J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 269.

⁶⁵ Elio Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione*, cit., p.19.

⁶⁶ *Ivi*, p. 20.

Ricordo di essere stato colpito nella mia infanzia da uno spettacolo abbastanza semplice e la cui impressione tuttavia è sempre rimasta viva in me non ostante il tempo e il mutamento intervenuto nei miei interessi. Il reggimento di Saint-Gervais aveva fatto le manovre, e secondo le usanze, i cittadini avevano cenato in gruppi. La maggior parte di quelli che componevano il reggimento si riunirono dopo cena nella piazza di Saint Gervais e si misero a danzare tutti insieme, ufficiali e soldati, intorno alla fontana sulla cui vasca erano saliti i tamburi, i pifferi e quelli che portavano le torce. Una danza di gente resa allegra da una cena abbondante non sembrerebbe dover presentare nulla di interessante; tuttavia l'insieme di cinque o seicento uomini che si tengono tutti per mano e che formano una lunga fila che ondeggia seguendo il tempo, ordinatamente, con mille movimenti e giravolte, mille tipi di evoluzioni, la scelta delle musiche che le animavano, il rumore dei tamburi, la luce delle fiaccole, una certa aria militaresca unita al divertimento, tutte queste cose formavano una sensazione fortissima che riscaldava il sangue. Era tardi e le donne dormivano, ma si alzarono tutte. Subito le finestre si riempirono di spettatrici che davano nuovo impulso agli attori; ma esse non rimasero alla finestra a lungo, vennero in piazza; le mogli venivano a vedere i mariti mentre le serve portavano il vino; anche i bambini, svegliati dal fracasso, vennero mezzi spogliati tra i padri e le madri. La danza fu sospesa e fu tutto un abbracciarsi, un ridere, un salutarsi, un farsi festa. Tutto ciò provocò una grande commozione che non sarei capace di descrivere, ma che risultò abbastanza naturale nella generale allegria, trovandosi tutti in mezzo a ciò che era loro caro.⁶⁷

Se in un primo momento la festa è tutt'altro che spontanea, più simile a una parata, con balli, musica, e scenografia ben definite, tale organizzazione, durante questo racconto, si perde. Come dice lo stesso Rousseau, la danza fu sospesa per fare spazio all'incontro tra cittadini, fatto di abbracci, sguardi e saluti che inauguravano un altro tipo di festa. In questa allegria generale il filosofo ritrova una commozione che a fatica può essere verbalizzata: la felicità che deriva dal sentirsi parte di una comunità. Come sostiene Jean Starobinski, nella teoria rousseauiana, “quanto il *Contratto* stipula sul piano della volontà e dell'*avere*, la festa lo realizza sul piano dello sguardo e dell'*essere*: ciascuno è alienato nello sguardo altrui e restituito a se stesso da un «riconoscimento» universale”.⁶⁸ La socialità viene creata quindi attraverso un contratto che non tradisce la vera natura umana, bensì le dà spazio per esprimersi al meglio. Da tale angolatura, all'interno de *La trasparenza e l'ostacolo*, Starobinski mostra così come si possa tracciare una corrispondenza tra il contratto sociale e la festa: seguendo le sue parole, infatti, potremmo dire che “nell'ebbrezza della pubblica gioia ciascuno è attore e spettatore ad un tempo; è facilmente riconoscibile la duplice

⁶⁷ J.J. Rousseau, *Lettera sugli spettacoli*, cit., p. 274.

⁶⁸ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 161.

condizione del cittadino dopo la conclusione del contratto: è insieme membro del popolo sovrano e membro dello Stato, è colui che vuole la legge e vi obbedisce”.⁶⁹ La festa, messa in scena del contratto sociale, offre “l'aspetto lirico della volontà generale: il suo aspetto nell'abito della domenica”.⁷⁰

Tale connotazione lirica emerge all'interno dell'opera *Giulia o la Nuova Eloisa*. In questo romanzo epistolare, e in particolare nella lettera VII della parte V, Rousseau descrive la festa della vendemmia a Clarens, attraverso le parole di Saint-Preux. Nonostante le evidenti differenze tra le due immagini di festa – quella proposta nella *Lettera* e quella descritta in *Giulia o la Nuova Eloisa* – come afferma sempre Starobinski, “in entrambe le opere, grazie all'assoluta fiducia che apre l'una all'altra le anime, finiscono per essere riconquistati i privilegi della purezza e dell'innocenza”.⁷¹ Quella di Clarens è però una festa particolare, dove padroni e servi lavorano, mangiano e festeggiano insieme. Non si tratta di una festa dal lavoro ma di una festa del lavoro,⁷² durante la quale uno stato di gioia accompagna tutte le attività della vita quotidiana. Come descrive Saint-Preux:

Si canta e si ride tutta la giornata, e il lavoro va anche meglio. Tutti vivono nella massima familiarità; tutti sono eguali, e nessuno trascende.⁷³

Anche durante la festa di Clarens vi è un movimento di riconoscimento che restituisce ai singoli “il diritto di esistere come persone autonome e libere [e] da allora non vi è solitudine o soggezione che debbano sopportare”.⁷⁴ Quella piccola società, dal punto di vista economico fondata sull'auto-sostentamento, ha le sue radici nell'unione e convivenza di varie singolarità:

Un numero esiguo di persone dolci e pacate, unite da mutui bisogni e da una benevolenza reciproca, vi concorre in vari modi a un fine comune: poiché ciascuno trova nel proprio stato tutto ciò che occorre per esserne contento e non desiderare affatto di sortirne, ad esso si

⁶⁹ *Ivi*, p. 160.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 143.

⁷² Cfr. Marco De Marinis, *La festa fra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau*, in Alfredo De Paz (a cura di), *La forma dell'utopia*, La Pietra, Milano 1979.

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, introduzione e commento di Elena Pulcini, Bur, Milano 1998, p. 629.

⁷⁴ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 143.

affeziona come se si dovesse restarvi tutta la vita, e l'unica ambizione che si conserva è quella assolverne bene i doveri.⁷⁵

A contraddistinguere Clarens è quindi una coesione armonica, in cui ogni individuo non soltanto trova il proprio posto, ma è legato agli altri da un sincero legame: uniti da “mutui bisogni” e da una “benevolenza reciproca”, tutti, avendo un fine comune, cooperano pacificamente. Se in primo luogo “l'autarchia economica presuppone l'unanimità del gruppo; questa, a sua volta, presuppone l'apertura dei cuori, la fiducia senza ombre”.⁷⁶ Una comunità dunque che si fonda su una condivisione profonda e trasparente nella quale ognuno dà e riceve a sua volta. Naturalmente la piccola società di Clarens non è tuttavia priva di una struttura gerarchica. All'interno del corpo sociale regna però un'armonia che pare non poter essere intaccata. Le differenze tra le varie posizioni infatti, come scrive Saint-Preux, non sono significative:

Tanta è la moderazione di chi comanda, tanto è lo zelo di chi obbedisce, come se i medesimi incarichi fossero stati distribuiti fra uguali, senza che alcuno avesse a lagnarsi della parte che gli è toccata.⁷⁷

Il momento gioioso quindi non compromette minimamente la gerarchia della comunità. Seguendo ancora le parole di Starobinski potremmo dire infatti che “questo breve trionfo di una fraternità totale non minaccia in nessun modo l'abituale ordine ed economia della tenuta, fondati sul principio del dominio del padrone e dell'obbedienza dei servitori.”⁷⁸ Immersi in questa dolce e radiosa dimensione festiva, servi e padroni devono sentire l'uguaglianza come uno *stato d'animo collettivo*⁷⁹ più che come una condizione reale e concreta da costruire. Nonostante ciò, come si legge nelle pagine rousseauiane, questo stato, che potremmo chiamare illusorio, non costituisce un vero problema, poiché a Clarens sia i servitori che i padroni si sentono quotidianamente soddisfatti della propria posizione. La festa della vendemmia deve dunque fungere da cassa di risonanza, amplificando tutte le caratteristiche virtuose della comunità. In particolare, a essere potenziata ed elogiata è la purezza della comunità stessa. È infatti proprio durante la festa che “la comunità [...] si

⁷⁵ J.J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 570.

⁷⁶ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 179.

⁷⁷ J.J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 570.

⁷⁸ J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p.164.

⁷⁹ *Ivi*, p. 165.

esprime nell'atto stesso della comunicazione e si assume a oggetto della propria esaltazione".⁸⁰ Non c'è qui nessuna messinscena, nessuna rappresentazione, solo un mostrarsi così come si è: un'auto-celebrazione a pieno titolo che non ha bisogno di mediatori, raffigurazioni o trasposizioni.

Il tema della festa non viene trattato da Rousseau unicamente all'interno della *Lettera sugli spettacoli* e di *Giulia o la Nuova Eloisa*.

In un testo del 1782, intitolato *Considerazioni sul governo della Polonia*, il filosofo riprende l'ideale festivo, dandogli tuttavia ben altre sfumature. Allo spontaneismo e alla vitalità espresse nelle prime due opere, Rousseau contrappone qui un'idea di festa intesa come strumento politico. In breve, nelle *Considerazioni* si argomenta che per creare un'identità patriottica non siano sufficienti delle leggi ma che, per rinsaldare e valorizzare nei cittadini il sentimento per la patria, uno Stato abbia bisogno di eventi pubblici, come feste e gare. Scrive in tal senso Rousseau:

Vorrei che con onori, con pubbliche ricompense, si conferisse risalto a tutte le virtù patriottiche; che, senza posa, si concentrasse sulla patria l'attenzione dei cittadini, che se ne facesse la loro occupazione più importante, che la si tenesse ininterrottamente davanti ai loro occhi.⁸¹

Come un promemoria costante,⁸² le ricorrenze hanno il compito di incanalare l'attenzione dei cittadini verso le virtù pubbliche, distogliendoli dalle faccende private. Come scrive infatti il filosofo ginevrino, grazie alle feste pubbliche:

i loro [dei cittadini] cuori imparerebbero a conoscere una felicità diversa da quella delle ricchezze, ed è questa l'arte di elevare le anime e di farne uno strumento più potente dell'oro.⁸³

Per raggiungere un obiettivo così importante è necessario organizzare gli eventi pubblici con consapevolezza e cura, anche dal punto di vista estetico. A tal proposito scrive Rousseau:

⁸⁰ *Ivi*, p. 159.

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *Considerazioni sul governo della Polonia*, in Id., *Scritti politici. Volume III*, Maria Garin, Eugenio Garin (a cura di), Laterza, Bari 1971, p. 186.

⁸² Per un'analisi della teoria rousseauiana dei segni e delle sue implicazioni politiche rimando a Marco Menin, *Rousseau e la politica dei segni: dalla Morale sensitive alle Considerations sur le gouvernement de Pologne*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 209-214.

⁸³ J. J. Rousseau, *Considerazioni sul governo della Polonia*, cit., p. 186.

Non trascurate un certo elemento decorativo nelle manifestazioni pubbliche: portatevi nobiltà, imponenza, lasciando che la magnificenza sia più negli uomini che nelle cose. Non si riuscirebbe a credere fino a che punto il cuore del popolo tien dietro agli occhi e quanto gliene impone la maestà del cerimoniale.⁸⁴

La festa in questo caso dunque è uno strumento efficace e prezioso per raggiungere un fine ben determinato: l'educazione dei cittadini. Si tratta di un'idea di festa completamente diversa da quella elaborata nella *Lettera* e in *Giulia o la nuova Eloisa* che, come si è già avuto modo di sottolineare, mette ora al centro proprio la cura per la preparazione dell'evento. Un'organizzazione pensata dall'alto che, attraverso l'uso di temi, immagini e concetti da rappresentare, deve "tenere desto e rafforzare l'amor patrio, unificare i costumi, le mentalità e le opinioni, produrre insomma consenso e unanimità".⁸⁵ Da tale angolatura, la preparazione della festa si configura come un lavoro dietro le quinte, meticoloso e necessario, nel quale la scelta delle giuste immagini e dei simboli appropriati è un fondamentale per raggiungere l'obiettivo. La festa infatti deve radicare nell'immaginazione "i valori che essa trasforma in spettacolo, nei suoi riti e nel suo linguaggio simbolico".⁸⁶ Come sostiene Benjamin Baber in un saggio intitolato *Rousseau and the Paradoxes of the dramatic Imagination*, l'immaginazione nella teoria rousseauiana è per l'uomo allo stesso tempo "il suo peggior nemico e la sua miglior speranza".⁸⁷ Se infatti l'immaginazione è una di quelle facoltà che possono condurre l'uomo alla degenerazione, d'altro canto, per il filosofo ginevrino è possibile un controllo e un buon uso di tale facoltà. In tal senso, la festa si delinea come momento pedagogico cruciale proprio perché va a stimolare l'immaginazione o, per meglio dire, va a sedimentare quelle immagini, quei temi e soprattutto quei valori essenziali per la costruzione dell'identità patriottica. Benché, come abbiamo visto, tali cerimonie richiedano un'organizzazione minuziosa e ragionata, ovvero una regia, qualcuno che elabori e diriga l'evento, è il popolo stesso a essere ancora una volta il protagonista indiscusso. Come sottolinea Baczkó, infatti, in questo caso "gli spettatori non si limitano a trasformarsi in attori ma esercitano su se stessi un'attività educativa".⁸⁸ Emerge così chiaramente quella che il filosofo polacco sintetizza come la duplice funzione sociale della festa nella teoria rousseauiana. Infatti, se da una parte "essa è stabilizzatrice in quanto produce e

⁸⁴ Ivi, p. 189.

⁸⁵ M. De Marinis, *La festa...*, cit., p. 100.

⁸⁶ B. Baczkó, *L'utopia*, cit., p. 262.

⁸⁷ Benjamin R. Baber, *Rousseau and the paradoxes of the Dramatic Imagination*, «Daedalus», n.3, 1978, p. 90.

⁸⁸ Ivi, p. 263.

amplifica i valori fondamentali su cui si basa l'ordine sociale (ed è il caso di Clarens), dall'altra parte, è anche “mobilizzatrice in quanto risveglia e orienta le energie” (è questo l'uso raccomandato da Rousseau nelle *Considérations*).⁸⁹

4.2 LE FESTE RIVOLUZIONARIE

Elio Franzini afferma che “la festa è lo spettacolo stesso della Rivoluzione, il suo modo per divenire ‘permanente’”.⁹⁰ La Rivoluzione infatti sembra riprendere l'immaginario rousseauiano delle feste, cogliendone il senso più profondo: nelle strade francesi va in scena la celebrazione di quell'idea di uguaglianza che, secondo il filosofo ginevrino, solo la festa è in grado di rappresentare. Inoltre, le feste rivoluzionarie mantengono vivi e validi i due spiriti dell'ideale festivo rousseauiano: la spontaneità della condivisione e il suo valore politico. Da una parte, infatti, si valorizza la festa come unico modo per rappresentare il popolo, come spazio di espressione dei sentimenti esaltati dalla Rivoluzione. Dall'altra, perché gli eventi pubblici siano incisivi, i rivoluzionari sono ben consapevoli della necessità di una loro regia, organizzazione e programmazione. Infatti senza trascurare del tutto quello spontaneismo che Rousseau auspicava in un primo tempo nella *Lettera* e in *Giulia o la nuova Eloisa*, le feste durante la Rivoluzione sembrano quasi prendere la forma di “un calibrato, minuzioso sistema di dosaggi, prescrizioni e disposizioni”.⁹¹

Oltretutto, come sostiene Mona Ozouf, dal punto di vista storico⁹² le feste rivoluzionarie si inseriscono a pieno titolo nel programma di riconfigurazione spaziale portato avanti dai rivoluzionari. Un progetto epocale quest'ultimo, che include la sostituzione della toponomastica, la numerazione delle case, la sconsacrazione di tutte le chiese, e appunto l'istituzione di feste pubbliche all'aperto. È proprio attraverso tutte queste piccole e grandi riforme che la rivoluzione sancisce una rottura netta col passato. In tale prospettiva, la festa si delinea così come principale

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 25.

⁹¹ P. Puppa, *La coreografia dell'ordine*, in P. Bosisio (a cura di), *Lo spettacolo nella Rivoluzione francese*, Bulzoni, Roma 1989, p. 177. Opera citata in E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 22.

⁹² Da un punto di vista storico, le prime feste “selvagge”, nate tra la fine del 1789 e l'inizio del 1790, furono momenti di unione estemporanei. Prive di un'organizzazione meticolosa, queste prime feste però diedero spazio all'espressione di sentimenti collettivi come la paura, il panico ma anche la gioia. Furono in altre parole spesso atti spontanei per l'affermazione di un nuovo simbolismo. Le Feste della Federazione organizzate invece nel 1790 furono i primi momenti ‘regolarizzati’ durante i quali uomini in divisa sfilavano davanti al popolo. Per una ricostruzione storica della nascita e dello sviluppo delle feste rivoluzionarie si veda: Mona Ozouf, *La festa rivoluzionaria. 1789-1799*, Patron, Bologna 1982.

evento di celebrazione dell'uomo e del nuovo ordine. Tuttavia, come afferma Ozouf, è curioso notare come nelle orazioni ci sia un continuo riferirsi a ciò che è “restituito” ai francesi, a ciò che essi “riscoprono” delle loro antiche radici, ai diritti che l'umanità “riconquista”.⁹³ Se è vero dunque che la Rivoluzione vuol fare “tabula rasa” del passato, è altrettanto vero che per i rivoluzionari è indispensabile “riannodare un filo spezzato, tanto con una storia primitiva, specchio in cui i caratteri naturali sono ancora inalterati, quanto con la natura stessa nella sua originaria purezza”.⁹⁴ Una doppia azione, quest'ultima, che da una parte vuole demolire e creare una distanza con una storia passata fatta di privilegi e soprusi, ma che contemporaneamente cerca un legame con un passato, anche remoto, che consenta di conferire una certa sacralità alle cerimonie.⁹⁵ In primo luogo, la Rivoluzione ha infatti bisogno di allontanarsi dall'immagine di quel potere che si esercita nei palazzi e di risignificare gli spazi, ha bisogno di riprendersi le piazze e le strade. Non solo, l'intento è anche quello di contrapporsi al modello negativo delle feste aristocratiche, chiuse, riservate e d'élite.⁹⁶ A tal proposito, Ozouf mette in luce come, durante gli anni della Rivoluzione, vi sia la necessità di “trovare [...] spazio, talvolta inventarlo, talvolta risistemarlo, dargli un'identità e insieme svuotarlo del suo precedente senso, animarlo [...]”.⁹⁷ Lo spazio aperto di una piazza, di un monte o il piazzale davanti a una chiesa divengono così degli spazi pubblici ideali per questa

⁹³ Mona Ozouf, *La festa rivoluzionaria. 1789-1799*, Patron, Bologna 1982, p. 52.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 52-53.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 378-379. In tale cornice di senso, si inserisce anche un elemento simbolico fondamentale per la Rivoluzione: l'albero. Si iniziò a piantare degli alberi in modo spontaneo, come atti di vera e propria ribellione. La prima ondata avviene durante l'inverno del 1790, quando delle rivolte popolari si sollevano a causa di un malinteso. I contadini, infatti, convinti di non dover pagare le rendite, si ribellano, piantando alberi, quando si rendono conto che avrebbero dovuto pagarle lo stesso. Come questo, nel corso dei mesi, si verificano altri atti di ribellione, diversi fra loro, ma con delle caratteristiche comuni: l'abbattimento delle banderuole, il falò dei banchi della chiesa, e l'erezione del maggio. Come sostiene Ozouf, “l'atto di piantare viene dopo la distruzione violenta di un ordine; non occulta la violenza, di cui l'albero reca ancora le stigmate, ma non è né una nuova violenza, né invito alla violenza. Al contrario, sta a significare perché una violenza è finita, una battuta d'arresto alle rappresaglie.[...] Tale garanzia è rappresentata dall'atto del piantare un albero, rito che simboleggia assieme una fine e un inizio.” Elemento fondamentale che lega passato e futuro, l'albero che nel corso della Rivoluzione diverrà l'albero della libertà, è anche testimone della nuova identità nazionale francese. Come sostiene Norbert Pressac, durante la cerimonia del Primo Maggio 1790: “Ai piedi di questo albero vi ricorderete di essere francesi, e, da vecchi, rievocherete ai vostri figli l'epoca memorabile in cui l'avete piantato”. Cfr. Henri Gregoire Dienne, Bleuet, *Essai historique et patriotique sur les arbres de la Liberté*, Didot Paris 1793-1794, testo consultabile su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64883353.r=.langFR.swf>. (ultima consultazione in data 11/03/2015)

⁹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 190.

⁹⁷ *Ivi*, p. 188.

operazione,⁹⁸ consentendo a tutti i cittadini di esprimersi liberamente. Da questo punto di vista, sono significative le parole pronunciate da Bernard Sarrette nel 1793:

Le feste nazionali non possono avere altra cinta che la volta del cielo, poiché il sovrano, cioè il popolo, non può mai essere rinchiuso in uno spazio circoscritto e coperto essendone lui l'unico oggetto e il più grande ornamento.⁹⁹

Il popolo, oggetto e ornamento della festa stessa, non è tuttavia al centro di un'esaltazione puramente estetica. Al contrario, è proprio nell'auto-celebrazione del popolo che si cela piuttosto la natura politica della festa. Baczkó afferma infatti che "l'intenzione pedagogica della festa non viene considerata che come l'espressione della volontà del popolo di far coincidere il suo essere con il suo dover essere, il reale e il possibile, l'individuale e il sociale".¹⁰⁰ La festa come dimensione collettiva ha quindi un chiaro intento politico-educativo che si gioca tra essere e apparire, tra spontaneismo e organizzazione. Seguendo ancora una volta le parole del filosofo polacco, potremmo dire che la festa è un vero e proprio fenomeno rivoluzionario, in quanto concede spazio a "una dimensione essenziale della formazione dell'affettività rivoluzionaria".¹⁰¹ La Rivoluzione si potrebbe definire un 'movimento' di massa,¹⁰² un'esperienza collettiva *in fieri* "di una folla che si sta scoprendo come realtà collettiva".¹⁰³ In netta contrapposizione con una società gerarchica che faceva delle divisioni la sua cifra distintiva, la festa collettiva, aperta e calorosa diviene così il simbolo di un nuovo ordine sociale. Sebbene non si possa parlare di un unico modello di festa, avendo ognuna una fisionomia particolare che dipende, fra l'altro, dalla sua "temperatura affettiva, dalla sensibilità collettiva che la anima",¹⁰⁴ è la condivisione di uno spazio a diventare invece un unico grande

⁹⁸ Cfr. M. Ozouf, *La festa...*, cit., p. 202. "Statue, colonne, obelischi, piramidi, e presto anche alberi della libertà, invitano lo spirito allo spontaneo assioma della verticalità; tratto sorprendete in uno spazio votato, in modo così evidente all'orizzontalità. [...] A differenza dell'edificio "gotico", la colonna, la statua e ancora più l'albero, non limitano lo sguardo. Lo guidano verso l'alto, ma senza imporgli dei confini: costituiscono dei temi morali, non delle costrizioni visuali".

⁹⁹ Estratto di un discorso tenuto da Bernard Sarrette nel 20 novembre 1793 citato in M. Ozouf, *La festa...*, cit., p. 191.

¹⁰⁰ B. Baczkó, *L'utopia*, cit., p. 268.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Cfr. Ozouf, p. 26. Come riporta Ozouf nel primo capitolo dedicato alla storia della festa rivoluzionaria, per Jules Michelet, all'interno di *Histoire de la révolution française*, la prima caratteristica che contraddistingue la festa è la presenza di una folla, o per meglio dire la levata in massa del popolo. Da tale prospettiva le feste devono lasciare spazio all'apparizione della massa di uomini in movimento.

¹⁰³ B. Baczkó, *L'utopia*, cit., p. 268.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 292.

strumento politico ed educativo, in grado di favorire lo sviluppo di quel “patrimonio affettivo del senso comune”,¹⁰⁵ tanto caro ai rivoluzionari.

Dalla prospettiva emotiva e collettiva ad un tempo delle feste, libertà, fraternità e uguaglianza non sono più concetti astratti, bensì sentimenti esperiti all'interno della sfera pubblica. Un esempio del progetto pedagogico della festa volto alla sensibilizzazione del popolo, lo fornisce Mirabeau nell'*Organisation générale de l'éducation publique*, del 1791. Si tratta di una raccolta di discorsi, di ispirazione rousseauiana, che egli propone all'Assemblea nazionale e che nascono dalla convinzione che per consolidare le conquiste fatte dalla Rivoluzione sia necessario costituire e avviare un sistema di istruzione pubblica nel quale le feste svolgano un ruolo determinante.

Secondo Mirabeau, infatti:

Non è sufficiente mostrargli [al popolo] la verità: il punto decisivo è appassionarlo a essa; è poco servirlo negli oggetti di prima necessità se non ci si impossessa della sua immaginazione. Si tratta perciò meno di convincerlo che di commuoverlo; meno di dimostrare l'eccellenza delle leggi che lo governano che di farglielo amare attraverso delle sensazioni affettuose e vive, di cui vorrebbe vanamente cancellare le tracce e che, inseguendolo dappertutto, gli presentano senza sosta l'immagine cara e venerabile della patria.¹⁰⁶

Appassionare, stimolare, commuovere il popolo: è questo ciò che deve fare la Rivoluzione. Come sostiene Mirabeau, non saranno infatti delle argomentazioni, se pure ben articolate, a convincere i cittadini della bontà delle leggi, e neppure una buona condizione materiale a rendere partecipi gli uomini alla sfera pubblica. Pur essendo delle condizioni necessarie, queste ultime non permetteranno agli individui di affezionarsi alla comunità. È unicamente attraverso i giusti sentimenti che gli animi umani si commuoveranno, si smuoveranno e si sentiranno finalmente parte di un corpo sociale. Se l'intento è quello di creare un legame affettivo che possa unire i cittadini e la patria ad un livello profondo, un lavoro di controllo sull'immaginazione è perciò necessario quanto potente.¹⁰⁷ Come sostiene Sante Maletta, in un saggio intitolato *Del buon uso della festa. Politica e immaginazione in Rousseau*, “la politica dell'immaginario agisce come tecnica di cura e di

¹⁰⁵ E. Franzini, *Il teatro...*, cit., p. 24.

¹⁰⁶ H.G. Riqueti de Mirabeau, *Organisation generale de l'education publique*, in C. Hipeau (a cura di), *L'instruction publique en France pendant la revolution*, Klincksieck, Paris 1990, p. 29.

¹⁰⁷ Cfr. Mona Ozouf, *La festa...*, cit., pp. 190-191. Come afferma Ozouf, “le feste all'aria aperta erano molto adatte alla grande drammatizzazione dell'unità nazionale”.

manipolazione della generazione dell'umano nella sua socialità".¹⁰⁸ In tale cornice di senso, rientra anche il discorso pronunciato da Robespierre alla Convenzione, il 18 floreale, anno II (7 maggio 1794).

Vi è tuttavia una sorta di istituzione che dev'essere considerata come una parte essenziale dell'educazione pubblica, e che appartiene di necessità all'argomento di questo mio rapporto. Voglio alludere alle feste nazionali.

Riunite gli uomini e li renderete migliori: poiché gli uomini riuniti cercheranno di piacersi l'un l'altro e non potranno piacersi se non facendo cose che li rendono stimabili. Date alle loro riunioni un grande movente morale e politico e l'amore delle cose oneste entrerà in tutti i cuori assieme al piacere; poiché gli uomini si vedono sempre con piacere.

L'uomo è il più grande oggetto che ci sia nella natura; e il più bello di tutti gli spettacoli è quello di un gran popolo riunito. [...] Quanto sarebbe facile – per il popolo francese – dare alle nostre assemblee una motivazione più vasta ed un carattere più grande! Un sistema ben impostato costituirebbe al tempo stesso il più dolce legame di fraternità ed il mezzo più potente per una rigenerazione.

Dovreste avere feste generali più solenni, valide per tutta la Repubblica: dovreste avere feste particolari e per ogni singola località, le quali siano giorni di riposo, e possano sostituire tutto quello che gli avvenimenti hanno distrutto. Fate che tutte tendano a risvegliare i sentimenti generosi che costituiscono il fascino e l'ornamento della vita umana, l'entusiasmo della libertà, l'amore della patria, il rispetto delle leggi.¹⁰⁹

Nonostante la Rivoluzione sembri un progetto volto a plasmare gli uomini, per molti rivoluzionari, il termine 'rivoluzione' è sinonimo di rigenerazione.¹¹⁰ Una rigenerazione però non forzatamente indotta, ma nata da un'esperienza emotiva. Come sottolinea Ozouf infatti, "è la commozione di una rivoluzione dirompente, imprevedibile, forza irresistibile di creazione dell'ignoto che da sola è riuscita a spingere gli uomini alla sommossa: e cioè a creare l'uomo nuovo."¹¹¹

Come abbiamo letto nel discorso di Robespierre, la rigenerazione avviene all'interno di un "sistema ben impostato", ma è allo stesso tempo un movimento spontaneo in cui gli uomini, in contatto con i

¹⁰⁸ Sante Maletta, *Del buon uso della festa. Politica e immaginazione in Rousseau*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, cit., p. 197. Si veda anche Mona Ozouf, *LA FÊTE RÉVOLUTIONNAIRE et le renouvellement de l'imaginaire collectif*, in «Annales historiques de la Révolution française», 47e Année, No. 221, «La Fête révolutionnaire» (Juillet-Septembre 1975), pp. 385-405.

¹⁰⁹ Maximilien Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 182-210.

¹¹⁰ Cfr. Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la révolution française*, Gallimard, Paris 1989, p. 132.

¹¹¹ *Ibidem*. "C'est la commotion d'une révolution disruptive, imprévisible, force irrésistible d'engendrement de l'inconnu qui seule a pu replacer les hommes au point de surgissement: c'est-à-dire créer l'homme nouveau".

loro simili, migliorano e sviluppano i sentimenti naturali essenziali. Durante gli anni rivoluzionari, la rigenerazione è stata perciò intesa come moto spontaneo causato da una forza irresistibile della natura, che non trova intralci né ostacoli per la sua realizzazione. Come sostiene ancora Ozouf, si tratta più esattamente di “questa rigenerazione totale [che non ha] bisogno di un potere in carica che pensi a tutto, poiché l’uomo rigenerato è proprio colui che trova in se stesso le risorse sufficienti per rigenerarsi ancora”.¹¹²

¹¹² *Ivi*, p. 137. “cette régénération totale sans avoir besoin de pouvoir aux détails de penser à tout, puisque l’homme régénéré est précisément celui qui trouve en lui les ressources suffisantes pour se régénérer encore”.

CAPITOLO 5

DELL'UOMO VIRILE

Nel 1750, nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*, il filosofo ginevrino scriveva:

Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini consociati, le scienze, le lettere e le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle catene di ferro ond'essi son carichi, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravan nati.¹

Dal frammento qui riportato emerge con evidenza che persino le scienze, le arti e tutte quelle discipline di cui l'uomo potrebbe servirsi per liberarsi dalle sue catene, in realtà non fanno altro che creare false illusioni. C'è infatti tutto un apparato di saperi e conoscenze che lo inganna, non permettendogli di comprendere chiaramente la sua stessa condizione. Una subdola bellezza che opprime e affievolisce quel sentimento di libertà originaria che egli prova fin dalla nascita. Non solo: le arti e le scienze non sono l'espressione del lato migliore dell'umanità, bensì prendono forma dai vizi umani: "l'astronomia è nata dalla superstizione; l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione, dalla menzogna; la geometria dall'avarizia; la fisica da una vana curiosità; tutte, persino la morale, dall'umana superbia".² Sviluppatesi solo grazie ad un'inutile curiosità e all'orgoglio degli uomini, queste discipline hanno così via via corrotto l'animo umano. La "potenziale pericolosità" della conoscenza, non risiede perciò solamente nella sua origine, ma soprattutto negli effetti che produce. Ad esempio, le scienze e le arti nate dall'ozio lo alimentano, arrecando alla società un'irreparabile perdita di tempo. L'ozio è la principale conseguenza negativa del progresso, ma la società umana si vede afflitta da "altri mali, anche peggiori [...]". Tale il lusso, nato al par di loro, dall'ozio e dalla vanità degli uomini".³ Si tratta di uno stato di inerzia che si aggrava man mano che le arti si raffinano. L'uomo si trova quindi in una situazione concreta, che Rousseau può constatare di persona, di progressiva degenerazione della sua stessa identità

¹ J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 39.

² *Ivi*, p. 51.

³ *Ivi*, p. 53.

individuale: “la depravazione è reale e le nostre anime si sono corrotte a misura che le nostre scienze e le nostre arti sono progredite verso la perfezione”.⁴

Non sono però solo “le anime” a subire una corruzione: anche il corpo infatti è partecipe di questo lento mutamento. In altre parole, il processo di degradazione coinvolge tutte le espressioni dell’animo umano, il linguaggio, i costumi e anche la fisicità. L’uomo che, come abbiamo visto, nello stato di natura era vigoroso e robusto, dedicandosi ora ad altre attività perde la sua prestanza. Come leggiamo nel *Primo Discorso*, “lo studio delle scienze è ben più adatto a rammollire ed effeminare i cuori, che a rafforzarli e animarli”.⁵ Molle ed effeminato: questo sembra essere il carattere inevitabile dell’uomo moderno, tanto più che i modelli da seguire per evitare tale declino risiedono in un passato ormai lontano. “L’uomo dabbene”, infatti come il selvaggio è “un atleta che si compiace a lottar nudo; egli disprezza tutti quei vili ornamenti che impaccerebbero l’uso delle sue forze”.⁶ I suoi modi e le sue abitudini sono più “naturali” e per questo meno corrotti:

Prima che l’arte avesse ingentilite le nostre maniere e appreso alle nostre passioni a esprimersi in un linguaggio affettato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali.⁷

Benché per il filosofo la degradazione inizi con la civiltà, non è solo nello stato di natura che l’uomo viveva nel pieno delle sue facoltà morali e fisiche. Infatti Rousseau trova nella polis greca un ulteriore modello virtuoso da elogiare:

Le antiche repubbliche della Grecia, con quella saggezza che brillava nella maggior parte delle loro istituzioni, avevano interdetto ai loro cittadini tutti quei mestieri tranquilli e sedentari che, indebolendo e corrompendo il corpo, snervano ben presto il vigore dell’anima.⁸

Il filosofo ginevrino pare alludere ad una suddivisione sessuale dei lavori e degli spazi che nel mondo antico non solo tutelava l’intero ordine sociale ma precludeva agli uomini quelle mansioni che li potevano illanguidire. In tale cornice di senso, nel mondo moderno, le arti e le scienze richiamano quei “mestieri tranquilli” che presupponendo, per essere svolti, una certa sedentarietà,

⁴ *Ivi*, p. 42.

⁵ *Ivi*, p. 57.

⁶ *Ivi*, p. 40.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 58.

nuocciono all'uomo. Il movimento, in quanto in grado di mantenere il naturale vigore del corpo, si addice invece molto di più al modello di cittadino perseguito da Rousseau. La critica rousseauiana colpisce un ampio raggio di attività inoperose, dalle scienze allo studio della letteratura. Nella *Lettera a D'Alembert*, come abbiamo già visto, al centro della sua denuncia troviamo il teatro. Per il filosofo l'arte teatrale è una fonte di mollezza poiché offre, da un lato, modelli di femminilizzazione degli uomini e, dall'altro, mette in scena molteplici esempi di donna forte e seducente. Il teatro lungi dall'essere un semplice svago, è diventato così un'istituzione che veicola messaggi pericolosi: gli spettacoli rivolti al grande pubblico sono ormai, per Rousseau, solo rappresentazioni nocive per la società. Infatti, quelle teatrali sono sì delle finzioni che però hanno degli effetti concreti sulla realtà. Basti pensare alla vicinanza fisica, secondo il filosofo pericolosa e innaturale, che si instaura tra uomini e donne in teatro: sul palco, in quanto entrambi i sessi recitano e lo fanno insieme, e in sala, cioè nel teatro inteso come spazio fisico, che ospita un pubblico misto. Leggiamo infatti all'interno della *Lettera*:

Seguiamo le indicazioni della natura, chiediamo quale sia il bene della società; ne ricaveremo che i due sessi devono pur riunirsi qualche volta, ma devono vivere normalmente separati.⁹

Il rischio che si corre è chiaro: condividendo gli spazi pubblici, uomini e donne si allontanano dalle loro inclinazioni naturali. In tale cornice di senso, benché il filosofo eriga il teatro a emblema di questa preoccupante tendenza dell'uomo, è evidente che lo spazio teatrale è solo uno dei luoghi in cui si manifesta la promiscuità e la condivisione degli spazi tra i sessi. Come sottolinea lucidamente Sarah Kofman vi è uno stretto legame tra la scena teatrale e il mondo:

la scena teatrale è un paradigma crescente della scena del mondo. Come su quest'ultima regnano le donne [...] che imprigionano gli uomini soffocandoli in stanze chiuse, oscure e sigillate, allo stesso modo il teatro è una vera e propria camera oscura, un antro buio, una caverna platonica che inverte e capovolge all'estremo tutti i rapporti naturali, e lo fa tanto nella rappresentazione quanto nelle "cose rappresentate".¹⁰

⁹ J. J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 255.

¹⁰ Sarah Kofman, *Le Respect des femmes*, Galilée, Paris 1982 p. 135. Opera citata in Christophe Martin, *Le fontaine de Salamacis. Hantise de la mollesse et construction du masculin chez Rousseau*, in Daniel Maira, Jean-Marie Roulin, *Masculinités en révolution: de Rousseau à Balzac*, Université Saint-Etienne, Saint Etienne 2013, p. 37. "la scène théâtrale est un paradigme grossissant de la scène du monde. De même que sur celle-ci règnent les femmes [...] qui enferment les hommes qu'elles étouffent dans des chambres closes, obscures et calfeutrées, de même le théâtre est une véritable chambre obscure, un antre noir, une caverne platonicienne qui inverse et renverse à l'extrême tous les rapports naturels, et ceci aussi bien dans la représentation comme telle que dans "les choses représentées".

Il teatro è lo specchio di un male profondo che attanaglia l'umanità in un mondo rovesciato e perverso che agli occhi del filosofo ginevrino è ormai divenuto la norma nelle città:

ogni donna a Parigi riunisce nel suo appartamento un serraglio di uomini che sono più femminili di lei, che sanno rendere alla bellezza ogni sorta di omaggio fuorché quello del cuore di cui ella è degna. Eppure guardate questi stessi uomini, sempre costretti in queste prigioni volontarie, alzarsi, sedersi, andare e venire continuamente dal caminetto alla finestra, prendere e posare cento volte il parafuoco, sfogliare un libro, guardare un quadro, girare, piroettare per la stanza, mentre l'idolo disteso immobile nella sua poltrona non ha di attivo che la lingua e gli occhi.¹¹

Nonostante queste “volontarie prigioni” siano dannose per entrambi i sessi, per l'uomo sono senza dubbio più nocive. Infatti, se le donne “non vi perdono che la morale”, gli uomini vi perdono “sia la morale che la salute”.¹² Stando a stretto contatto con le donne, l'uomo si effeminizza da tutti i punti di vista: piroettando nei salotti e occupandosi di faccende femminili, perde le caratteristiche proprie della sua natura. Il suo corpo cambia, debilitato da tale condizione di ozio. Non più agile e robusto, l'uomo si converte in un individuo debole e svigorito. Se la natura ha prescritto due condizioni distinte imponendo alle donne una vita sedentaria e agli uomini una attiva, la condivisione dello spazio e del tempo tra i due sessi è maggiormente deleteria per l'uomo proprio perché lo distoglie dalle attività a lui più consone.

Rousseau scrive infatti che il sesso debole:

lungi dall'essere in grado di assumere il nostro vivere troppo faticoso per esso, ci costringe ad assumere il suo, troppo molle per noi; e poiché non tollerano più alcuna separazione, le donne, incapaci di diventare uomini, ci trasformano in donne.¹³

Con il tempo la vita mondana delle grandi città francesi, reiterando tale situazione di promiscuità, ha rimescolato le carte in tavola, modificando così le dinamiche tra i sessi. Le donne, non volendo più abbandonare la posizione conquistata nei loro salotti, avendo gli uomini a loro disposizione, li trasformano e li plasmano a loro piacimento. L'uomo perciò da soggetto forte, prestante e attivo, si ritrova ora con un corpo molle, debole e gracile. Si tratta di un mutamento di consuetudini sociali

¹¹ J.J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 255.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

che rovescia le dinamiche di potere. In tal senso, la separazione degli spazi servirebbe a mantenere un ordine sociale, in cui i due sessi dedicandosi ad attività diverse, rivestono due ruoli sociali ben distinti. Ristabilire un ordine e una divisione sessuale è quindi di estrema importanza. Come sostiene Christophe Martin qui la posta in gioco è alta:

Il nocciolo della questione è chiaramente di promuovere una nuova economia dei desideri e delle passioni, che possa preservare, o piuttosto restaurare tanto la situazione è catastrofica ai suoi occhi, il principio stesso della differenziazione sessuale.¹⁴

La catastrofe che Rousseau intravede assume una sfumatura ancora più inquietante: egli immagina una vera e propria trasformazione dei sessi, una contaminazione perversa. Le donne divengono più virili e audaci e gli uomini più effeminati e passivi, in una sorta di mostruosa metamorfosi che coinvolge nella sua corruzione anche la moralità. “Immaginate quale possa essere la tempra morale di un uomo unicamente dedito all’importante compito di divertire le donne”,¹⁵ ci suggerisce ironicamente Rousseau.

La soluzione non è però che l’uomo rinunci alla vita sociale, egli deve piuttosto ritrovare le forme più virtuose dello stare in compagnia, tenendo conto della sua natura, del suo corpo e della sua morale:

Il modo di vivere più conforme alle inclinazioni dell’uomo è anche il più adatto al suo temperamento. Non si resta tutto il giorno seduti su una sedia. Ci si dedica a fare esercizi fisici, si va, si viene, parecchi circoli risiedono in campagna, altri vi si recano in gita. Ci sono giardini per passeggiare, corti spaziose per esercitarsi, un grande lago per nuotare, tutto il paese è aperto alla caccia.¹⁶

Come leggiamo, un’attività conforme alle inclinazioni dell’uomo è quella proposta dai circoli maschili. Gli uomini riuniti tra di loro si divertono praticando attività che mantengono in moto tutto il corpo. Passeggiate, esercizi, caccia e nuoto divengono passatempi fondamentali per un *vero* uomo: si tratta di attività che evocano, in contrapposizione alla mollezza dei *salonnards*, un

¹⁴ Christophe Martin, *Le fontaine de Salamacis. Hantise de la mollesse et construction du masculin chez Rousseau*, in D. Maira, J. Roulin *Masculinités en révolution: de Rousseau à Balzac*, cit., p. 39. “L’enjeu en est très clairement de promouvoir une nouvelle économie des désirs et des passions, qui puisse préserver, ou plutôt restaurer tant la situation est à ses yeux catastrophique, le principe même de la différenciation sexuelle”.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Lettera a D’Alembert*, cit., p. 256.

¹⁶ *Ivi*, p. 259.

immaginario di virilità. Potremmo dire che mantenere il corpo attivo e allenato è quindi un requisito indispensabile per essere considerato un uomo adulto virile. Per Rousseau i circoli non sono solo un luogo in cui l'uomo può esprimere la sua natura maschile, ma anche uno spazio di grande rilevanza politico sociale:

Queste oneste e innocenti istituzioni riuniscono infine tutto ciò che può contribuire a far sì che gli stessi uomini diventino amici, cittadini, soldati; e di conseguenza assommano tutto ciò che più conviene a un popolo libero.¹⁷

Sembra trattarsi quasi di laboratori sociali in cui gli uomini, relazionandosi e stringendo amicizia tra loro, potenziano le caratteristiche proprie del buon cittadino, a partire da un'idea di mascolinità che si basa, ripetiamolo ancora una volta, sull'esaltazione di caratteri fisici e corporei prettamente maschili. Amici, soldati e cittadini, gli uomini devono prendersi cura di quei legami pubblici, di libera unione, che nella vita politica presuppongono una legge uguale per tutti, che trascende i legami di sangue e di sottomissione ad un potere divino. Seguendo le parole di Carole Pateman, potremmo dire che nell'età moderna, "la creatività politica non appartiene alla paternità, bensì alla mascolinità".¹⁸ Il passaggio epocale, politico e simbolico, tra monarchia e repubblica, che culminerà dal punto storico con la Rivoluzione francese, emerge chiaramente anche dalle pagine rousseauiane: se "per un monarca deve essere del tutto indifferente governare uomini e donne, purché ne sia obbedito; in una repubblica gli uomini sono necessari".¹⁹ Uomini virili, si intende.

5.1 EDUCARE IL CORPO

Bisogna che il corpo abbia sufficientemente vigore per obbedire all'anima: un buon servitore deve essere robusto. So che l'intemperanza eccita le passioni ed infiacchisce anche il corpo.²⁰

Come si evince dall'*Emilio*, anche dal punto di vista pedagogico la cura del corpo è fondamentale:

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Carole Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 48.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Lettera a D'Alembert*, cit., p. 255.

²⁰ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 33.

Per imparare a pensare, bisogna dunque esercitare le nostra membra, i nostri sensi, i nostri organi, che sono gli strumenti della nostra intelligenza; e per trarne tutto il profitto possibile, occorre che il corpo, che li fornisce sia sano e robusto.²¹

Ragione e corpo si sviluppano pari passo e anzi, per poter esercitare le facoltà cognitive il fanciullo deve avere un corpo in salute. Come scrive infatti Rousseau, “errato è perciò ritenere che la vera ragione dell’uomo si formi indipendentemente dal corpo: è proprio la buona costituzione del corpo che rende le operazioni della mente facili e sicure”.²²

Rousseau immagina così un progetto educativo che non escluda la dimensione della fisicità. Si tratta di un’attenzione verso il corpo che il precettore dovrà avere fin dai primi giorni di vita del fanciullo:

le membra del corpo che cresce devono essere tutte a loro agio nelle vesti: nulla che impacci il movimento e la crescita, nulla di troppo attillato e aderente; ogni allacciatura va eliminata. L’abbigliamento francese, scomodo e malsano per gli uomini, è dannoso soprattutto per i fanciulli. Gli umori che ristagnano, ostacolati nella loro circolazione, marciscono in una immobilità che rende più inattiva e sedentaria la vita, si corrompono.²³

Il corpo deve aver la possibilità di svilupparsi comodamente senza trovare in questo nessun impedimento. Se infatti quest'ultimo non riesce a esprimersi nella maniera adeguata, gli umori giaceranno chiusi in un’immobilità innaturale quanto pericolosa. I bambini infatti fin dai primi anni di vita devono avere la possibilità di muoversi: la scelta di abiti adatti ai loro movimenti e alle fasi della crescita si rivela di essenziale importanza. Rousseau è consapevole che “un corpo debole indebolisce l’anima”.²⁴ Si deve dunque educare il fanciullo ad allenare il proprio fisico, a non renderlo fiacco e poco vigoroso. Come sostiene George Mosse:

il nesso tra corpo e spirito stava alla base dell’ideale della bellezza e dello stereotipo che ne emanava. Nel medioevo e nel primo evo moderno si pensava che a un corpo inerte abitato da

²¹ *Ivi*, p. 146.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 147.

²⁴ *Ivi*, p. 33.

un'anima vivente; fu l'Illuminismo settecentesco, con il suo nuovo ideale della natura, a produrre la fusione tra corpo e anima.²⁵

In tale cornice di senso, Emilio come abbiamo visto deve ergersi a esempio per l'intera comunità, deve dunque mostrare la sua virtuosità anche attraverso il suo corpo. È in primo luogo il viso, come si legge nell'*Emilio* a far trasparire le qualità dell'animo del giovane:

L'uomo di mondo consiste interamente nella maschera che assume. Poiché non vive quasi mai nella sua interiorità, vi si trova sempre come un estraneo, e a disagio, quando è costretto a rientrarvi. Il suo vero essere non conta niente, la sua apparenza è tutto per lui. Non posso fare a meno d'immaginare, sul volto del giovane di cui ho parlato poc'anzi, un non so che di impertinente, di sdolcinato, di affettato, che dispiace, che disgusta le anime schiette, e sul volto del mio allievo una fisionomia interessante e semplice, che mostra la contentezza, la vera serenità dell'animo, che ispira la stima, la fiducia, ond'egli sembra aspettare soltanto l'effusione dell'amicizia per concedere la sua a quanti lo avvicinano.²⁶

I lineamenti del viso di Emilio, a differenza di quelli dei giovani che vivono in società, sono semplici ed esprimono la tranquillità del suo spirito. Il suo volto, lungi dall'essere una maschera ingannatrice, fa trasparire il suo essere, guadagnandosi così la fiducia e la stima altrui:

Da parte mia sono incline a credere che, oltre a questo sviluppo, i tratti del volto di un uomo vengano insensibilmente a formarsi e ad assumere una fisionomia per effetto dell'impressione frequente e abituale prodotta da certe affezioni dell'anima. Tali affezioni s'incidono sul volto, questo è fuor di dubbio; e quando divengono un'abitudine, debbono lasciarvi un'impronta durevole. È così che comprendo come la fisionomia denunzi il carattere, e come sia talvolta possibile giudicare l'uno dall'altra, senza andare a cercare spiegazioni misteriose, che presuppongono conoscenze di cui siamo privi.²⁷

L'espressione del volto prende forma grazie all'imprimersi delle passioni umane: certe "frequenti e abituali" affezioni dell'anima lasciano un segno indelebile nel viso dell'individuo e ne denunciano in questo modo il carattere. La fisionomia, per Rousseau può divenire un campo entro il quale intuire la personalità del giovane. In tal senso, è il corpo, e in questo caso il viso, a far trasparire

²⁵ George Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1987, p. 30.

²⁶ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp. 305-306.

²⁷ *Ivi*, p. 306.

l'essenza vera dell'uomo: "la forma fisica [diviene] un requisito essenziale del giusto atteggiamento morale [...]. L'apparenza esteriore diviene simbolo del valore interiore, un segno che tutti [possono] vedere e giudicare".²⁸ L'uomo virtuoso dunque sarà quello che si mostra agli altri senza timore e senza riserve. Egli deve tuttavia, come abbiamo visto, essere educato nella maniera giusta. In primo luogo, il precettore deve proteggerlo ed evitare che il ragazzo sia in costante contatto con degli ambienti poco consoni alla sua natura. Lontano infatti dalla vita mondana, il fanciullo può mantenere la sua integrità morale:

in genere scorgiamo più vigore spirituale negli uomini la cui gioventù fu preservata da una precoce corruzione che in quelli che si sono abbandonati al disordine appena ne hanno avuto la possibilità.²⁹

Come abbiamo già sottolineato, è proprio durante l'adolescenza che il bambino e la bambina diventano sotto tutti gli aspetti un uomo e una donna. Entrati a pieno titolo nell'ordine morale i fanciulli acquisiscono pian piano la consapevolezza del loro sesso. Da tale punto di vista, "preservare la gioventù da una precoce corruzione" diviene un compito fondamentale per assicurarsi che il processo di crescita e di soggettivazione volga al meglio. Emilio sarà, alla fine del processo formativo, non solo un buon cittadino, ma anche un uomo virtuoso. Come afferma infatti Wingrove "se diventare un uomo significa performare correttamente un ruolo, allora lo stato ontologico e psichico della 'mascolinità' diventa problematico tanto quanto quello del cittadino. Sembrerebbe che sia l'uomo che il cittadino necessitino di essere prodotti".³⁰ In tal senso sia il cittadino che l'uomo sono dei soggetti artificiali, frutto di un processo di soggettivazione sempre tenuto sotto controllo dal precettore. Come abbiamo visto, essere uomo significa non solo essere marito, padre e cittadino ma anche performare una mascolinità virile e prestante. In questo senso, seguendo ancora le parole di Wingrove, possiamo dire che la vita sociale e politica dell'individuo "non può essere vista né come un fardello inevitabile dell'uomo, né una sua scelta di emancipazione: in quanto dimensione di interdipendenza, controllo sociale, e identità interiorizzate,

²⁸ George Mosse, *L'immagine...*, cit., p. 33.

²⁹ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 309.

³⁰ Elizabeth Wingrove, *Sexual Performance as Political Performance in the Lettre à M. D'Alembert sur les Spectacles*, in «Political Theory», Vol. 23, No. 4 (Nov. 1995), p. 588. "if becoming a man means correctly performing a role, then the ontological and psychic status of "maleness" becomes as problematic as that of the citizen. It would seem that both the man and the citizen need to be produced".

è il sine qua non della sua mascolinità”.³¹ D'altronde, il legame indissolubile che intercorre tra identità sessuale e identità repubblicana emerge chiaramente nelle parole rousseauiane citate poc'anzi: in una repubblica gli uomini sono necessari.

5.2 VIRILITÉ O MOLLESSE

Per comprendere al meglio l'immaginario cui facciamo riferimento, è forse utile sviluppare una breve analisi lessicologica ed etimologica dei termini.

Viril, dal latino *virilis*, è una parola che appare in francese nel XV secolo, con il significato di uomo adulto forte e coraggioso e deriva da *vir* (uomo, in contrapposizione a *mulier* donna e *puer* bambino). Un'altra parola deriva da *vir*: *virtus*, che definisce le qualità etiche, fisiche e retoriche di un uomo di sesso maschile.³²

Se andiamo invece a leggere la definizione che ci propone l'Académie française *viril* è ciò che appartiene all'uomo, ovvero le sue caratteristiche fisiche o morali. La stessa definizione richiama anche le parti genitali e il vigore sessuale maschili.³³ Virile dunque fa riferimento sia alle caratteristiche proprie dell'uomo, sia più nello specifico alla sue caratteristiche anatomiche sessuali. Proseguendo la ricerca ci imbattiamo nella definizione dell'*Encyclopédie*, dove scorgiamo un'altra sfumatura:

Virile, ciò che conviene o appartiene all'uomo, o ciò che caratterizza un uomo, o il sesso maschile. L'età virile è la forza e il vigore dell'età dell'uomo, tra i trenta e i quarantacinque anni; è l'età in cui si è lontani tanto dal grande fuoco della giovinezza, tanto dalla caducità della vecchiaia.³⁴

³¹ *Ibidem*. “can be viewed neither as man's inescapable burden nor as his emancipatory choice: as a realm of interdependence, social control, and assumed identities, it is the sine qua non of his masculinity”.

³² Cfr. Daniel Maira, Jean-Marie Roulin, *Constructions littéraires de la masculinité entre Lumières et Romanticisme*, cit., p. 13.

³³ Cfr. *Ivi*, p.14.

³⁴ Denis Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, première diction 1751-1780, tome XVII, entrée “Viril”. Opera citata in D. Maira, J. Roulin, *Constructions littéraires de la masculinité entre Lumières et Romanticisme*, cit., p. 15 nota 18. “Viril ce qui convient ou appartient à l'homme, ou ce qui est particulier à un homme, ou au sexe masculin. L'âge viril est la force et la vigueur de l'âge de l'homme, depuis de trente ans jusqu'à quarante-cinq; c'est l'âge où l'on est également éloigné du grand feu de la jeunesse, et de la caducité de la vieillesse”.

La virilità è dunque strettamente connessa con un preciso momento della vita di un uomo. L'*Encyclopédie* ci indica addirittura un lasso di tempo ben determinato: tra i trenta e i quarantacinque anni, ossia il periodo di passaggio tra la giovinezza e la vecchiaia. Quella che potremmo chiamare l'età adulta coincide quindi, nella vita di un uomo, con l'apice delle sue forze e delle sue prestazioni. Entrato a pieno diritto nell'età del giudizio, l'uomo prende parte ufficialmente alla vita sociale e politica.

In tempi più recenti Pascale Molinier et Daniel Welzer-Lang propongono una definizione più complessa e articolata all'interno del *Dictionnaire critique du féminisme*:

- 1) Gli attributi sociali associati agli uomini, o al mascolino: la forza, il coraggio, la capacità di lottare, il “diritto” alla violenza e i privilegi associati alla dominazione di quelle e quelli che non sono e non possono essere virili: donne, bambini... 2) La forma erettile e penetrante della sessualità maschile.³⁵

Come leggiamo da queste righe, la virilità si delinea come insieme di attributi maschili sia sociali, sia, come abbiamo già potuto sottolineare, sessuali. Ciò che è virile maschera e allo stesso tempo denuncia una dinamica di potere e dominazione a discapito di chi non è o non può essere virile. In altre parole, tutto ciò che non è virile pare essere anche estraneo alla mascolinità. In realtà, il rapporto tra virilità e mascolinità è più complesso. Si rende quindi necessaria un'analisi anche del termine mascolinità nella lingua francese.

Masculin, dal latino *masculus*, appare per la prima volta nella lingua francese nel XIII secolo, con il significato “di una qualità o carattere proprio del maschio”.³⁶ Chi è maschile è quindi anche un maschio: da tale definizione emerge chiaramente una coincidenza tra il sesso di appartenenza e il genere.³⁷ In altre parole, potremmo dire che maschio si nasce e che dunque tutte le caratteristiche del maschile sono innate.

Solo nella sesta edizione del dizionario dell'Académie Française, pubblicato nel 1835, leggiamo una nuova sfumatura del concetto di *masculin*:

³⁵ AA.VV., *Dictionnaire critique du féminisme*. Presses universitaires de France, 2004, p. 77 opera citata in D. Maira, J. Roulin (a cura di), *Masculinités en révolution*, cit., p. 14. “1) Les attributs sociaux associés aux hommes, et au masculin: la force, le courage, la capacité à se battre, le “droit” à la violence et aux privilèges associés à la domination de celles, et ceux, qui ne sont pas, et ne peuvent pas être, virils: femmes, enfants... 2) La forme érectile et pénétrante de la sexualité masculine”.

³⁶ Cfr. D. Maira, J. Roulin, *Constructions littéraires de la masculinité entre Lumières et Romanticisme*, cit., p. 13.

³⁷ Cfr. *Ibidem*.

MASCULIN, INE. adj. Qui appartient, qui a rapport au mâle. *Le sexe masculin. Succession, ligne masculine.*³⁸

Troviamo qui, come sostengono Maira e Roulin, lo stesso concetto di “masculinité ontologique” che abbiamo appena analizzato:

“appartenere” nel senso di un maschile che è proprietà legittima del maschio, che possiede il diritto e il privilegio di questo legame consustanziale, naturale, dove il biologico e il culturale – il sesso e il genere – si confondono in una sola entità.³⁹

Tuttavia, proseguendo nella lettura della definizione, troviamo anche una concezione di mascolinità come caratteristica o serie di qualità che può essere acquisita: il riferimento “essere in relazione con”, come sottolineano ancora gli studiosi, “ha il senso di una convenienza e di una analogia nel quadro di un rapporto di imitazione o di emulazione con il maschile”.⁴⁰ Si tratta di una definizione che richiama appieno quella tradizionale, ma che introduce una sfumatura significativa: la mascolinità non è semplicemente ciò che appartiene all’uomo, ma per usare termini contemporanei, è anche qualcosa che si può performare.⁴¹ Essa si dispiega così su vari livelli: non indica più – o non più unicamente – delle qualità maschili possedute dalla nascita, bensì una serie di caratteristiche, atteggiamenti e qualità che è possibile imitare e che quindi anche le donne possono appunto performare.

Qual è allora la relazione che intercorre tra virilità e mascolinità? Se, come abbiamo visto, la virilità si fonda sulla forza fisica e morale dell’uomo adulto per affermare la sua identità, la mascolinità deve stabilire invece “una relazione di tipo psicologico e culturale con il mondo”.⁴² Detto in altre parole, si tratta di un processo di soggettivazione nel quale si deve continuamente “ripensare e

³⁸ *Dictionnaire de L'Académie française*, 6th Edition (1832-5), voce consultabile su: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=masculin&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1> (ultima consultazione 22/02/2015).

³⁹ *Ibidem*. ““appartenir” dans le sens d’un masculin qui est la propriété légitime du mâle, qui possède le droit et le privilège de ce lien consubstantiel, naturel, où le biologique et le culturel - le sexe et le genre - se confondent en une seule entité [...]”.

⁴⁰ *Ibidem*. “a le sens d’une convenance et d’une analogie dans le cadre d’un rapport d’imitation ou d’émulation avec le masculin”.

⁴¹ Nel capitolo 6, paragrafo 6.4 (da p. 161) verrà approfondita la questione della performance.

⁴² D. Maira, J. Roulin, *Constructions littéraires de la masculinité entre Lumières et Romanticisme*, cit., p. 14. “la masculinité établit plutôt une relation psychique et culturelle du soi au monde”.

rinegoziare i confini tra femminile e maschile”.⁴³ Ed è proprio questo ciò che spaventa il filosofo ginevrino: l’eventualità che l’uomo che, diventando molle, perda il suo potere. Nel 1690, Furetière definisce così l’aggettivo *mol*:

Molle, si dice frequentemente nella sfera morale di ciò che è fiacco e senza vigore, tanto rispetto al corpo quanto allo spirito. Un uomo molle è effeminato, non è in grado di sopportare grandi fatiche, non ha alcun coraggio né fermezza.⁴⁴

L’altro termine ricorrente nelle pagine rousseauiane, e che ritroviamo anche in questa definizione del termine *mol*, è infatti *effeminé* ovvero colui che “tient du caractère faible & délicat de la femme”.⁴⁵ L’uomo ‘molle’ ed effeminato è un soggetto fiacco e svigorito, è un individuo che perde le sue qualità e si avvicina pericolosamente all’immagine della donna: come quest’ultima infatti non è più capace di sopportare grandi fatiche e non ha un’integrità di spirito. In tale cornice di senso, possiamo leggere le parole del noto sociologo Pierre Bordieu che scrive “la virilità è dunque una nozione eminentemente relazionale, costruita di fronte e per gli altri uomini contro la femminilità, in una sorta di paura del femminile”.⁴⁶ Come sostengono infatti Maira e Roulin “sembra quasi che l’occupazione dello spazio pubblico e, quindi, il potere si possa ottenere solo abbandonando la femminilità. Simmetricamente, ogni abbandono dei tratti culturalmente maschili sarà un segno di una mancanza di potere”.⁴⁷ Affinché sia stabilito un nuovo ordine, è perciò

⁴³ *Ibidem*. “repenser et renégocier constamment les frontières entre le masculin et le féminin”. In tal senso come sottolineano Maira e Roulin l’uomo deve ripensarsi sia in relazione all’alterità femminile sia nei confronti delle “altre mascolinità”. Non si può infatti ripensare la mascolinità stessa senza prendere in considerazione tutti i tipi di mascolinità, le cosiddette mascolinità periferiche che, come sostiene Judith Halberstam sono figure necessarie per la costruzione del concetto di mascolinità egemone. Molte sono infatti per Halberstam le soggettività maschiline appunto periferiche, tra le quali la ricerca di Halberstam si focalizza su quella della donna mascolina. Per approfondire il concetto di *female masculinity* si veda: Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998. Alcune parti del testo si possono trovare tradotte in italiano in Judith Halberstam, *La mascolinità senza uomini. Scritti scelti*, ETS, Pisa 2012.

⁴⁴ Definizione riportata all’interno di Christophe Martin, *Le fontaine de Salamacis. Hantise de la mollesse et construction du masculin chez Rousseau*, cit., pp. 31-32. “Mol, se dit fréquemment en choses morales de ce qui est flasque et sans vigueur, tant à l’égard du corps que de l’esprit. C’est un homme mol et efféminé, qui n’est pas capable de grande fatigue, qui n’a point de cœur ni de fermeté”.

⁴⁵ Denis Diderot, *Œuvres*, Tome II, Bein, Paris 1818, p. 457.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 40.

⁴⁷ D. Maira, J. Roulin, *Constructions littéraires de la masculinité entre Lumières et Romanticisme*, cit., p. 18. “tout se passe comme si l’occupation de l’espace public et, pourtant, le pouvoir ne pouvait se faire que par un abandon de la féminité. Symétriquement, tout abandon des traits culturellement masculins serait le signe d’un manque de pouvoir”.

necessario recuperare l'immagine dell'uomo virile,⁴⁸ l'unica in grado di rappresentare il potere che sta per nascere.

5.3 VIRILITÀ E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

Come sostiene Jean-Marie Roulin “la rivoluzione francese costituisce un momento particolarmente interessante, poiché quegli anni sono stati quelli di uno sconvolgimento del potere e dei suoi ordini simbolici senza precedenti”.⁴⁹ Come sottolinea il letterato, la lotta per il potere che avviene in quegli anni ha aperto una frattura su un doppio livello: da una parte il conflitto tra repubblicani e monarchici, tra giacobini e girondini o ancora tra Montagnardi e Termidoriani, d'altra parte, l'esclusione delle donne dalla vita politica.⁵⁰ A tale scopo, non c'è solo bisogno di allontanare le donne dalla sfera politica, di tracciare una differenza insormontabile, di creare una divisione invalicabile tra spazio pubblico e privato, ma è anche necessario creare un'immagine di mascolinità virile molto lontana da tutto ciò che possa essere considerato femminile. È proprio su questioni legate all'immaginario collettivo e alle rappresentazioni dei generi che si giocano importanti lotte sociali e politiche. Le donne non sono però l'unico bersaglio. La creazione di una nuova e rigenerata figura maschile nasce in contrasto anche con un modello di mascolinità ormai percepito decadente: la guerra contro i privilegi della nobiltà passava dalla distruzione di un'immagine maschile troppo dedicata alla vita mondana, al libertinaggio e ai salotti. Come sottolinea Jean-Marie Roulin, infatti:

Il modello maschile che si è imposto durante l'Ancien Régime si iscrive nella continuità del cortigiano, con una specifica inflessione: quella del mondano, o del libertino, più uomo da salotto che guerriero, evolvendo in uno spazio dominato dal femminile nel XVIII secolo; le donne sono state le organizzatrici dei salotti e hanno dato loro un nome.⁵¹

⁴⁸ Per una ricostruzione storica del modello virile si veda Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, *Histoire de la virilité*, Edition de Seuil, Paris 2011.

⁴⁹ Jean-Marie Roulin, *Virilité et pouvoir dans l'imaginaire des textes érotiques de la Révolution*, in Gary Ferguson (a cura di), *L'homme en tous genres: masculinités, textes et contextes*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 107 “la Révolution française constitue un moment particulièrement intéressant, puisque ces années ont été celles d'un bouleversement sans précédent du pouvoir et de ses symboliques”.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 107-108.

⁵¹ *Ivi*, p. 110. “Le modèle masculin qui s'est imposé sous l'Ancien Régime s'inscrit dans la continuité du courtisan, dans une inflexion spécifique: c'est celle du mondain, voire du libertin, plus homme de salon que guerrier, évoluant dans un espace dominé par le féminin au XVIII siècle; les femmes ont été les organisatrices des salons et leur ont donné un nom”.

Simbolo di un sistema sociale basato su privilegi e diritti riservati solo ad una minoranza, i nobili rappresentano un soggetto maschile in lento decadimento. È necessaria non solo una rivoluzione che cambi il sistema politico, ma anche un cambiamento culturale, un nuovo immaginario collettivo. Nel saggio intitolato *Virilité et pouvoir dans l'imaginaire des textes érotiques de la Révolution*, Roulin rintraccia nei testi erotici e pornografici dell'epoca alcuni elementi di questo grande cambiamento culturale. Durante il periodo rivoluzionario vi è stata una grande proliferazione di testi erotici e pornografici. Molto spesso si trattava di caricature o parodie di personalità politiche a sfondo sessuale. Sebbene si possano considerare delle vere e proprie "satire carnavalesque, de tendance républicaine",⁵² questi testi non avevano un posizionamento politico esplicito. Risultano tuttavia interessanti se li si analizza dal punto di vista della produzione culturale dell'epoca poiché fanno emergere un nuovo ordine simbolico legato alla mascolinità, che passa attraverso la messa in scena di una virilità fisica e sessuale ostentata. In questo modo, si creava una nuova immagine di mascolinità e contemporaneamente si distruggeva quella precedente, accusata di essere "contro natura". La prefazione dei *Travaux d'Hercule ou la Rocambole de la fouterie* del 1790 può essere considerata un chiaro esempio di tale operazione: qui l'autore dichiara infatti di volere descrivere il godimento "che la natura, con tutta la sua energia, è suscettibile di procurare a coloro presso i quali essa non è alterata. Voglio infine ricercare il piacere alla sua fonte e non coglierlo attraverso le sue ramificazioni".⁵³ Il suo appello non è rivolto ai "petit-mâtres, ces pygmées en galanterie", né "à des débiles et des efféminés".⁵⁴ Al contrario per potere godere appieno dei piaceri sessuali è necessaria una costituzione vigorosa e virile. A partire da questa prospettiva, "i personaggi", come sostiene Roulin, "del trattato erotico incarnano nella loro energia virile la forza di rigenerazione che è stata uno dei più grandi slogan rivoluzionari".⁵⁵ È curioso notare come anche qui emerga un legame tra sessualità e politica: la forza di rigenerazione necessaria alla rivoluzione è indissolubilmente legata alla forza virile dell'uomo sessualmente attivo. È necessario generare un altro Stato, un sistema sociale meno ingiusto e dei nuovi cittadini e

⁵² *Ivi*, p. 109.

⁵³ Wald-Lasoswski (a cura di), *La Science pratique de l'amour: manuels révolutionnaires érotiques*, Picquier, Paris 1998, p. 193, opera citata in Jean-Marie Roulin, *Virilité et pouvoir dans l'imaginaire des textes érotiques de la Révolution*, cit., p. 111. "que la nature, dans toute son énergie, est susceptible de procurer à ceux chez qui elle n'est point altérée. Je veux enfin chercher le plaisir dans sa source et non le saisir par ses ramifications".

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 108. "les personnages du traité érotique incarnent dans leur puissance virile la force de régénération qui a été l'un des plus grandes slogans révolutionnaires".

tale sforzo deve essere fatto seguendo le direttive della natura che, all'interno di questi testi e della retorica rivoluzionaria, si delineavano come un appello alla riproduzione, ovvero ad un piacere virile volto alla fecondazione e di conseguenza al disprezzo verso altre pratiche sessuali non riproduttive.⁵⁶ Detto altrimenti, emerge un parallelo tra la capacità di dare vita a un nuovo ordine politico e la facoltà riproduttiva propria dell'uomo.

Tale immaginario del vigore naturale maschile trova nella figura di Ercole un'icona adeguata: con una leggenda conosciuta da molti e una fisionomia immediatamente riconoscibile, il semidio nato con il dono straordinario della forza era l'immagine che meglio raffigurava l'uomo nuovo. Questa figura viene quindi riutilizzata in vari testi dell'epoca come *Les Quarante Manières de foutre* (1790), *Les petit-Fils d'Hercule* (1784) o il già citato *Travaux d'Hercule ou la Rocambole de la fouterie* (1790), dove Ercole raffigura una nuova mascolinità atletica, vigorosa e forzata. L'uomo è così rappresentato come una sorta di moderno bodybuilder,⁵⁷ sempre pronto ad affrontare sia le fatiche sessuali che quelle del lavoro. Infatti, come scrive Roulin, "i suoi successi sessuali come le sue imprese lavorative si oppongono ideologicamente all'oziosità dell'aristocrazia".⁵⁸ L'esaltazione dell'uomo appartenente al Terzo stato si dispiega così sui due piani del sesso e del lavoro.

Nel 1793, la figura di Ercole viene ripresa in ambito politico. Durante l'Assemblea nazionale dello stesso anno, Jacques Louis David propone di costruire una statua raffigurante il semidio in occasione della festa dell'Unità e dell'Indivisibilità.⁵⁹ Il passaggio politico è ben chiaro: il popolo, liberatosi di Luigi XVI, deve ora proteggere la Repubblica dalla minaccia del federalismo.⁶⁰ La festa pubblica dedicata all'unità della repubblica francese si tenne così il 10 agosto 1793 in grande stile. A rappresentare le varie fasi della Rivoluzione furono quattro monumenti: una figura della Natura posta vicino alle rovine della Bastiglia, un arco di trionfo dedicato agli eroi del 1789, una statua della Libertà per ricordare la decapitazione del re avvenuta nel 1793 e infine l'enorme statua raffigurante Ercole.⁶¹ Pensata da David quest'ultima doveva rappresentare il popolo che, con l'aiuto di una mazza, uccide l'idra, simbolo della frammentazione e della pericolosa scissione. L'immagine di Ercole raffigura quindi l'ultimo stadio della Rivoluzione: conquistata la libertà, la repubblica non

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, p. 111.

⁵⁷ *Ivi*, p. 112.

⁵⁸ *Ibidem*. "Ses exploits sexuels sont autant de travaux qui l'opposent idéologiquement à l'oisiveté de l'aristocratie".

⁵⁹ Cfr. *Le Peuple français terrassant l'hydre du fédéralisme*, 1793, Bibliothèque nationale de France.

⁶⁰ Cfr. Lynn Hunt, *La rivoluzione francese. Politica, Cultura, Classi sociali*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 96.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

deve abbassare la guardia ed il popolo deve proteggere le sue conquiste. Se fino a quel momento a evocare la libertà del popolo francese era stata Marianne, volto di donna, ora sono necessari i muscoli e la forza di un semidio per garantire alla Repubblica un futuro roseo. Proprio quell'uomo forzuto che, come abbiamo visto, aveva popolato i racconti erotici, diviene ora l'eroe perfetto per sconfiggere i nemici politici dello stato francese, per mezzo di quello che sembra uno "slittamento dalla forza sessuale a quella della resistenza".⁶² Come sostiene la storica Lynn Hunt il pittore Jean Louis David, recuperando e riabilitando la figura di Ercole come simbolo di virilità, mette in gioco una nuova immagine di sovranità, in netto contrasto con quella precedente. Leggiamo in *La Rivoluzione francese*:

Ercole [...] è una forte figura fraterna che protegge le sorelle Libertà e Eguaglianza. La virilità di Ercole si riflette indirettamente sui deputati stessi: per suo tramite essi riaffermano la propria immagine di gruppo di fratelli che si è sostituito al re-padre.⁶³

La statua rappresenterebbe quindi la molteplicità dei 'fratelli' della patria, ma come Ercole, essi sono al contempo uno solo, uniti e indivisibili: la loro volontà è unica. Non solo, l'immagine dei fratelli sostituisce quella del padre. Tale iconografia rievoca così quel parricidio simbolico che, secondo Carole Pateman, segnerebbe il passaggio tra il patriarcato classico e quello moderno. Come è noto, in *Il contratto sessuale* Pateman ripercorre la diatriba tra i contrattualisti e la posizione tradizionale sostenuta da Filmer.

La posizione del patriarcato classico, sostenuta da Robert Filmer nel *Patriarca*⁶⁴, che considera il potere politico come una concessione fatta direttamente da Dio ad Adamo, venne duramente attaccata dai contrattualisti, tra cui Rousseau. Questi ultimi sostengono che il potere del padre non abbia valenza politica e che il potere politico si costituisce solo mediante una convenzione, un contratto appunto. Secondo la teoria tradizionale filmeriana, invece, i figli nascono in una posizione di soggezione nei confronti del padre, non solo naturale ma altresì politica. La visione di Filmer pare quindi essere chiara: il diritto politico deriva dalla paternità e il padre mantiene il suo potere naturale sia nella sfera privata che in quella pubblica. Come afferma infatti Filmer il potere politico

⁶² J. Roulin, *Virilité et pouvoir dans l'imaginaire des textes érotiques de la Révolution*, cit., p. 113.

⁶³ L. Hunt, *La rivoluzione francese*, cit., p. 102.

⁶⁴ Robert Filmer, *Patriarca, o il potere naturale dei re*, in John Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di Luigi Pareyson, Torino 1982.

di Adamo deriva direttamente da una concessione divina originaria, concessa a quest'ultimo in quanto marito di Eva.⁶⁵ Rimane evidente che il potere politico paterno riguardi una figura maschile compiuta in se stessa che custodisce in sé sia il potere procreativo maschile che quello femminile. L'uomo fecondando la donna con il suo seme genera la vita, e allo stesso tempo crea e governa la vita politica. La figura femminile, all'interno del sistema patriarcale classico, è raffigurata come un corpo vuoto da riempire, atto al contenimento del seme maschile, unico agente attivo. Dio concede ad Adamo l'esercizio del potere sessuale sulla donna, soggetto irrilevante sia dal punto di vista fisico-procreativo che dal punto di vista politico. L'uomo filmeriano, avendo esercitato il suo diritto sessuale sulla donna, diventa padre, negando così la capacità procreativa femminile, e rivendicando invece a sé tale prerogativa, la trasforma in facoltà generatrice nell'ambito politico.

Come sottolinea Pateman all'interno de *Il Contratto sessuale*, il parricidio simbolico messo in atto dai figli non mette in gioco solo le libertà individuali ed il controllo politico ma anche l'accesso sessuale maschile alle donne. Il contratto diviene un mezzo per instaurare, quello che Pateman chiama il *patriarcato moderno*, che viene a delinarsi non più come potere paterno, ma come una subordinazione delle donne agli uomini in quanto uomini (maschi). "Quando il padre non incarna più il diritto politico, il patriarcato diventa fraterno, il diritto sessuale non può più essere sussunto nel potere della paternità, come faceva Filmer, e il diritto sessuale maschile sulle donne viene dichiarato non politico".⁶⁶ Le donne, relegate nella sfera domestica, infatti vengono escluse dalla vita pubblica e politica del Paese. In tale cornice di senso, si inserisce secondo Lynn Hunt anche la scelta di utilizzare la figura di Ercole in quel determinato momento storico. Seguendo dunque le sue parole:

Così introducendo Ercole i deputati prendevano le distanze dalla crescente mobilitazione delle donne, che miravano alla politica attiva. Affermando che la partecipazione attiva delle donne alla politica avrebbe provocato quella disgregazione e quel disordine che possono essere prodotti dall'isterismo, la Convenzione aveva bandito i club femminili alla fine dell'ottobre 1793.⁶⁷

Dal punto di vista simbolico e politico le donne dovevano essere estromesse dalla vita pubblica. Proprio quando si inneggiava all'uguaglianza e alla libertà del popolo, c'era invece una parte di esso

⁶⁵ C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., p. 114.

⁶⁶ *Ivi*, p. 117.

⁶⁷ L. Hunt, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 102.

che rimaneva senza diritti, privata della possibilità di agire. Era dunque funzionale cambiare, almeno momentaneamente, l'iconografia che rappresentava la grande repubblica francese. Marianne infatti era una figura troppo vicina e utile per quelle donne che non avevano intenzione di smettere di rivendicare i loro diritti.⁶⁸ “Come tutti i simboli forti, Ercole era polivalente, trasmetteva più di un messaggio contemporaneamente. Poteva essere popolare, fraterno, parricida e antifemminista”.⁶⁹ D’altro canto invece, Ercole, icona virile e coraggiosa, rappresentava a pieno quegli uomini che, conquistato il potere, non avevano intenzione di perderlo.

5.4 LIBERTÉ, EGALITÉ... FRATERNITÉ

Apparso nello slogan politico forse più celebre della storia, *fraternité*, come sostiene Ozouf, è probabilmente “il vocabolo più enigmatico sorto durante la rivoluzione”.⁷⁰ La polivalenza del termine traspare chiaramente dalla definizione che troviamo nel dizionario dell’Académie Française, del 1762, dove leggiamo:

FRATERNITÀ. sost. f. Relazione da fratello a fratello. In questo senso non si usa che nella didattica. Significa anche unione fraterna, amicizia fraterna. Si dice anche di relazione stretta che stipulano insieme coloro che, pur non essendo fratelli, non rinunciano a trattarsi come fratelli.⁷¹

Fraternità ha qui dunque almeno due valenze: indica un legame di sangue tra fratelli, ovvero tra individui figli dello stesso padre, ma anche un’unione o amicizia, ovvero un legame sociale che non ha niente a che vedere con la parentela. Sebbene i significati e i riferimenti attribuiti al termine non fossero sempre gli stessi, la parola ‘fraternità’, già nel 1790, aveva una notevole circolazione. Come nota il filosofo Antonio Baggio, “l’idea prevalente era quella di una fraternità che legasse tutti i

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ M. Ozouf, *L’homme...*, cit., p.158. La storica sottolinea successivamente “Et plus problématique encore est le lien qu’il entretient avec les deux autres termes de la devise républicaine”.

⁷¹ Dictionnaire de L’Académie française, 5th Edition (1798), p. 614.

Edizione consultabile su: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=fraternite&dicoid=ACAD1798&headword=&dicoid=ACAD1798>. (ultima consultazione in data 21/01/2015) “FRATERNITÉ. sub. f. Relation de frère à frère. En ce sens il n'est d'usage que dans le didactique. Il signifie aussi, union fraternelle, amitié fraternelle. Il se dit aussi de la liaison étroite que contractent ensemble ceux qui, sans être frères, ne laissent pas de se traiter réciproquement de frères”.

francesi; che caratterizzasse cioè i rapporti fra i cittadini; [un'idea] prevalentemente intesa nel senso del sentimento patriottico, e non priva di forti elementi di equivocità [...]”.⁷² All'epoca, il concetto di fraternità poteva essere inteso in due modi: da una parte richiamava il nuovo legame sociale, ovvero la fraternità “volontaria, costruita, oggetto di una conquista inedita”,⁷³ dall'altra faceva invece riferimento all'idea cristiana di una condizione originaria alla quale tornare. Una concezione di fraternità, quest'ultima, che vedeva gli uomini uguali e fratelli, membri di un'unica famiglia.⁷⁴ All'interno di *Lettere dalla montagna*, Rousseau aveva però criticato la dottrina cristiana che, dando valore alla fraternità universale, rischiava di depotenziare l'unità dello Stato. L'idea di fraternità, infatti, per il filosofo doveva contribuire, fin dai primi anni di vita dell'individuo, al rafforzamento dei legami sociali che stanno alla base dello stato civile.⁷⁵ Sulle orme rousseauiane, anche i rivoluzionari fanno loro l'idea universale cristiana, laicizzandola. Alla ricerca di un nuovo “spirito pubblico” o “coscienza pubblica”, questi ultimi tentano così di alimentare una nuova coesione sociale tra cittadini oramai divenuti liberi e indipendenti uno dall'altro. Mona Ozouf afferma infatti che l'operazione fu quella di “riprendere dalla tradizione cristiana la promessa di unità che il sentimento di fraternità porta, per dargli una versione laica e volontarista, quella che si sperimenta nella costruzione comune della Nazione”.⁷⁶ Per trovare un riferimento alla fraternità nei documenti ufficiali dobbiamo però attendere il discorso sull'organizzazione delle guardie nazionali,

⁷² Antonio Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in «Epistemología de las Ciencias Sociales», La Fraternidad (2004) CIAFIC Ediciones, p. 222. consultabile online su http://www.ciafic.edu.ar/documentos/Baggio_2003.pdf. (ultima consultazione in data 17/02/2015) Per una ricostruzione storica dell'utilizzo del termine fraternità nelle varie fasi della rivoluzione francese rimando al testo di Marcel David, *Fraternité et révolution française. 1789-1799*, Aubier, Paris 1987. In quest'opera David rintraccia tre accezioni diverse del termine in tre fasi della rivoluzione. Durante la prima fase, che va dal maggio 1789 alla nascita della Repubblica, il termine fraternité, associato al movimento federativo, porta con sé una forte carica affettiva e una connotazione ‘difensiva’, che permetterà ai cittadini di prendere le armi in difesa della patria. Nella seconda fase, invece, che va dalla nascita della Repubblica alla caduta di Robespierre, per David, il termine fraternità si riduce ad indicare il legame che intercorre tra patrioti volto a sottolineare la distanza dal nemico interno, ovvero i moderati. Per concludere, in breve, invece durante la terza fase, cioè dalla caduta di Robespierre alla fine della Rivoluzione, si assiste ad una progressiva scomparsa del termine.

⁷³ M. Ozouf, *L'homme...*, cit., p.18. “volontaire et construite, object d'une conquête inédite [...]”.

⁷⁴ Cfr. Mona Ozouf, *L'homme...*, cit., p. 164. La storica francese rintraccia l'utilizzo della parola fraternità nei sermoni e nei proclami dell'Église patriote. Leggiamo infatti in queste pagine: “ Dans cette ensemble de textes le mot fraternité surgit à chaque évocation de cette Église primitive dont les valeurs font honte à l'Église puissante et riche et que la tâche des hommes de la Revolution est de restituer dans son premier éclat: ce qu'on trouve à cette source originelle, c'est l'égalité et la fraternité. Per un approfondimento delle radici cristiane del concetto di fraternité rimando a Piero Coda, *Per una fondazione teologica della categoria politica di fraternità*, «Epistemología de las Ciencias Sociales», La Fraternidad (2003) CIAFIC Ediciones, pp. 341-348. Consultabile online su http://www.ciafic.edu.ar/documentos/Coda_2003.pdf. (ultima consultazione in data 09/03/2015)

⁷⁵ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Lettere dalla montagna*, in Id., *Scritti politici*, vol.I, Laterza, Roma, 1990.

⁷⁶ M. Ozouf, *L'homme...*, cit., p. 9. “[...] reprendre à la tradition chrétienne la promesse d'unité que porte le sentiment de la fraternité pour en donner une version laïque et volontariste, celle qui s'éprouve dans la construction commune de la Nation”.

pronunciato da Robespierre il 5 dicembre 1790. Si tratta della presentazione di un decreto che, all'articolo 16, descrive la divisa delle guardie. Vi si legge: "esse porteranno sul loro petto queste parole incise: Il popolo francese, e al di sopra: Libertà, Uguaglianza, Fraternità. Le stesse parole saranno inscritte sulle loro bandiere, che porteranno i tre colori della nazione".⁷⁷ Come sottolinea Baggio, questo discorso di Robespierre non va considerato un'eccezione e, "per comprendere dove esso affondi le radici è necessario osservare i movimenti che agitano la politica rivoluzionaria dal basso".⁷⁸ A tal proposito di notevole interesse è la circolazione del termine fraternità all'interno dei documenti e dei discorsi pronunciati nelle *sociétés populaires*.⁷⁹ All'interno dell'*Histoire politique de la Révolution française*, lo storico francese Alphonse Aulard riferisce che Richard Chaix d'Est-Ange propone di sostituire con nuove espressioni quelle di eco feudale: per esempio, suggerisce di cambiare "molto umile servitore" con "devotissimo cittadino" o "affezionatissimo fratello".⁸⁰ È curiosa qui l'equivalenza fra cittadino e fratello: la fraternità sembra introdurre una più ampia idea di cittadinanza di carattere universale. Il cambiamento epocale che ruota intorno al termine fraternità non è solo di natura linguistica. L'idea di fraternità, infatti, soprattutto all'interno di molte *sociétés*, gioca un ruolo centrale in quanto "grazie ad essa si mettono insieme ceti che, prima, vivevano separati, e si sviluppa l'idea di suffragio universale che ha bisogno del concetto di popolo; la fraternità, in questo caso, consente che si formuli *l'idea stessa di popolo*, realtà più ampia e molteplice di quella di nazione".⁸¹

Sebbene porti con sé un'idea rivoluzionaria di legame sociale che, proprio in quanto universale, interessa tutti, la parola fraternità, come sostiene Carole Pateman, si presta però a facili "giochi di prestigio":

⁷⁷ Maximilien Robespierre, *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, («annexe» alla seduta del 5 décembre 1790), in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, M. J. Mavidal, M. E. Laurent (a cura di) imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés, Première série (1789 à 1800), t. XXI, p. 249. Il discorso, in realtà, non fu pronunciato; venne consegnato solo il testo scritto, che ebbe diffusione all'interno delle società giacobine.

⁷⁸ Antonio Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni*, cit., p. 226.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Aulard F. A., *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie e de la République (1789-1804)*, Librairie Armand Colin, Paris 1901, p. 96 testo reperibile su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4898p/f108.image.r=richard%20chaix%20d%27est-ange>. (ultima consultazione in data 02/02/2015) Opera citata in Antonio Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni...*, cit., p. 226.

⁸¹ A. Baggio, *L'idea di fraternità...*, cit., p. 226.

Un gioco di prestigio molto carino è quello per cui un termine di parentela, fraternità, è considerato nulla più di una metafora dei legami universali dell'umanità, della collettività, della solidarietà e dell'amicizia, mentre un altro termine di parentela, patriarcato, starebbe per il governo dei padri finito molto tempo fa. In tal modo, l'ordine civile moderno può essere presentato come universale (fraterno) e non patriarcale. Quasi nessuno, a parte alcune femministe, desidera ammettere che il termine "fraternità" significa proprio ciò che dice: la fratellanza tra uomini.⁸²

Quello che Pateman denuncia è dunque un inganno: da questo punto di vista, fraternità sarebbe un concetto che, attraverso una parvenza di universalità, comporterebbe invece delle relazioni di potere ben determinate. Come abbiamo già visto, infatti, a sconfiggere il padre e a prendere il potere sono i fratelli che, attraverso il contratto, riformulano a loro piacimento la dicotomia pubblico/privato.⁸³

In tale cornice di senso può essere interessante ritornare su un articolo, ripreso anche da Mona Ozouf, dello psicanalista Jacques André, nel quale in cui egli rivede il giuramento della Pallacorda come un'assemblea di fratelli. André sottolinea come, in quella circostanza, gli uomini del terzo stato pronuncino un giuramento senza particolari contenuti: i deputati promettono infatti semplicemente di non dividersi finché non sia scritta una costituzione. Un giuramento che non fa altro che sancire un momento preciso in cui gli uomini si riuniscono: non si fa nessun riferimento a come sarà e cosa sancirà la costituzione. Il celebre dipinto di Jacques Louis David, *Giuramento della Pallacorda*, del 1791, rappresenta al meglio la natura di questo evento.⁸⁴ Molti dei deputati sono ritratti in un duplice gesto simmetrico: il braccio sinistro di alcuni è teso verso Jean Sylvain Bailly, il quale a sua volta indica il cielo, simbolo della costituzione che verrà, d'altra parte, invece,

⁸² Carole Pateman, *Il contratto sessuale*, Riuniti, Roma 1990, p. 102.

⁸³ Cfr. A. Baggio, *L'idea...*, cit., p. 229. Antonio Baggio si sofferma sulle implicazioni politiche di una fraternità nata dal parricidio. Scrive infatti il filosofo: "se si vuole separare la fraternità dalla paternità, viene a mancare il principio regolativo dell'autorità, e nasce una sorta di "fraternità conflittuale" dei fratelli senza padre: ed è proprio ciò che accade nel corso della Rivoluzione, quanto il padre-re viene ucciso e i rivoluzionari giacobini dovranno rinunciare, ad un certo punto, drammaticamente ma coerentemente, all'idea stessa di fraternità." Per Baggio un esempio esemplificativo di tale conflitto può essere rintracciato dal discorso di Barère fatto nel 1794 contro i "banchetti patriottici". "Parlando a nome del Comitato di salute pubblica, Barère, avendo visto aristocratici e moderati infiltrarsi nei banchetti, dichiara: "Il vino prezioso che vi portano non è che oppio: vogliono addormentarvi al posto di fraternizzare. Senza dubbio, ci sarà un'epoca, e noi ne gioiremo, ci sarà un'epoca fortunata nella quale i cittadini francesi, non componendo che un'unica famiglia, potranno stabilire i pasti pubblici per cementare l'unione dei repubblicani e dare delle lezioni generali di fraternità e di uguaglianza; ma non sarà certo allorché un tribunale rivoluzionario giudica i cospiratori, allorché i comitati di sorveglianza devono spiare i traditori, allorché i cittadini devono osservare tutti i nemici della patria, ma quando la Rivoluzione sarà interamente fatta, gli spiriti rassicurati sulla libertà, la popolazione epurata e le leggi rispettate [...] Fraternizziamo fra patrioti, e non smuoviamoci dal nostro odio vigoroso contro gli aristocratici [...] La fraternità dev'essere concentrata durante la Rivoluzione tra i patrioti che un interesse comune riunisce. Gli aristocratici, qui, non hanno affatto una patria, e i nostri nemici non possono essere nostri fratelli".

⁸⁴ Cfr. *Il giuramento della Pallacorda*, Jean Louis David 1791, Musée Carnavalet.

molti deputati stringono col braccio destro la spalla del vicino, in segno di fraternità. Ciò che ne risulta, secondo lo psicanalista André, è una neonata comunità di fratelli, caratterizzata da una forma di fraternità omosessuale⁸⁵ ispirata all'antichità,⁸⁶ che, non solo non considererà le donne come soggetti attivi nella scena pubblica, ma forgerà allo stesso tempo un'idea ben precisa di mascolinità. Come sostiene Landes, se da una parte il suffragio "offrì agli uomini la possibilità di creare relazioni di eguaglianza con altri uomini, con i quali essi avevano tradizionalmente stretto solo relazioni di superiorità e inferiorità.", dall'altra, "la mascolinità stava diventando sempre più virilizzata, soprattutto a causa dell'unione di cittadinanza maschile e servizio militare, che risultò dallo scoppio della guerra nell'aprile del 1792 e del conflitto civile, seguito più drammaticamente nel marzo del 1793 dall'insurrezione contro-rivoluzionaria nella regione della Vandea".⁸⁷ Da tale angolatura, sono significative le parole pronunciate da Robespierre nel 1791, quando, con grande arte retorica, egli afferma che "essere armati per la propria difesa personale è diritto di ogni uomo senza distinzioni; essere armati per la difesa della nazione è diritto di ogni cittadino".⁸⁸ Essere cittadino significa quindi, in primo luogo, partecipare alla vita pubblica, anche prendendo parte alla difesa della patria. Non è un caso che in Francia la *levée en masse* sia stata istituita proprio in quegli anni, più precisamente nell'agosto del 1793. Come sostiene Georges Mosse:

il nuovo esercito di cittadini della Rivoluzione francese era in sé una scuola di virilità [...] Era un nuovo punto di partenza, la fine dei mercenari che combattevano per denaro o per spirito d'avventura; ora i soldati venivano coscritti per una nobile causa di per sé sufficiente ad ispirare la loro combattività; ora il mestiere del soldato poteva entrare a far parte dell'addestramento alla virilità.⁸⁹

⁸⁵ Cfr. Jacques André, *Le sacrifice de la fraternité*, «TRANS», n. 3 Politiques, Montréal 1993. Consultabile su <http://mapageweb.umontreal.ca/scarfond/T3/3-Andre.pdf>. (ultima consultazione in data 19/03/2015)

⁸⁶ Mona Ozouf, *La Révolution française et l'idée de fraternité*, in Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris 1989, p. 162.

⁸⁷ Joan Landes, *Republican citizenship and heterosocial desire: concepts of masculinity in revolutionary France*, in Stefan Dudink, Karen Hagemann, Josh Tosh (a cura di), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, Manchester University press, Manchester 2004, pp. 96-97. "Universal male suffrage offered men the possibility of realizing relations of equality with other men, with whom they had traditionally enjoyed only relations of superiority and inferiority. But, at the same time, masculinity was becoming increasingly virilised, in large part because of the conflation of male citizenship and military service resulting from the outbreak of foreign war in April 1792 and civil conflict, most dramatically following the March 1793 counter-revolutionary insurrection in the region of the Vendée".

⁸⁸ Maximien Robespierre, 27 Aprile 1791, discorso citato in Joan Landes, *Republican citizenship and heterosocial desire*, cit., p. 96.

⁸⁹ G. Mosse, cit., p. 66.

Sebbene, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, in gioco qui vi sia una nuova idea di virilità, può essere interessante comprendere come quest'idea si rigiochi nella dimensione fraterna. Come sottolinea Landes, “in Francia come in qualsiasi altra società moderna, il nazionalismo inteso come una sensibilità politica era accompagnato dal formarsi di nuove identità in campi così intimi come il sé, il corpo, la sessualità e la differenza sessuale”.⁹⁰

Per comprendere tale processo, in primo luogo, può essere utile servirsi della distinzione ormai nota tra omosocialità e omosessualità. Nella sua definizione canonica, il concetto di omosocialità descrive e definisce i legami sociali tra persone dello stesso sesso.⁹¹ A differenza dunque dell'omosessualità, il termine omosociale sta a indicare tutte quelle relazioni che si giocano tra due soggetti dello stesso sesso, ma che non presuppongono delle relazioni erotiche né sessuali.

In tale cornice di senso può essere interessante la ricerca portata avanti dalla pensatrice statunitense Eve Sedgwick che propone un'analisi della complessa relazione che intercorre tra omosocialità, omosessualità e omofobia. La tesi centrale di Sedgwick è che ci sia un “ininterrotto continuum tra omosociale e omosessuale – un continuum la cui visibilità, per gli uomini, nella nostra società, è radicalmente discontinua”.⁹² Per Sedgwick, la continuità che si crea tra omosocialità e omosessualità maschile che caratterizza le relazioni sociali tra gli uomini, porta con sé sia un desiderio omosociale, sia un sentimento di panico omosessuale. Se il desiderio omosociale prende forma nelle attenzioni che gli uomini prestano ad altri uomini, il panico omosessuale è invece l'espressione della paura che quell'interesse divenga una relazione omosessuale.⁹³ In tale cornice di senso, ritornando alla rivoluzione francese, la storica Landes afferma che “[...] il soggetto maschile patriottico impara a sublimare la sua passione per il suo uguale; in questo caso, un desiderio per il

⁹⁰ J. Landes, *Visualizing...*, cit., p. 4. “In France as elsewhere in modern society, nationalism as a political sensibility was accompanied by the fashioning of new identities in such intimate domains as the self, the body, sexuality, and sexual difference”.

⁹¹ Cfr. Nils Hammarén and Thomas Johansson, *Homosociality: In Between Power and Intimacy*, SAGE Open 2014 4, consultabile online su <http://sgo.sagepub.com/content/4/1/2158244013518057>. (ultima consultazione 13/01/2015)

⁹² Eve Kosofsky Sedgwick, *Between men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985, pp. 1-2. “unbrokenness of a continuum between homosocial and homosexual – a continuum whose visibility, for men, in our society, is radically disrupted”.

⁹³ Cfr. Eve Kosofsky Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma 2011, p. 179. Sedgwick problematizza in questo testo, pubblicato successivamente, le categorie di omosessualità e eterosessualità. Come leggiamo infatti Sedgwick ne rivela le implicite connessioni: “le costruzioni dell'identità gay maschile moderna e occidentale non sono, in primo luogo, ‘essenzialmente gay’, ma intrattengono piuttosto (o anche) una relazione intima, dinamica ed espressiva, sebbene obliqua, con le incoerenze implicite nell'eterosessualità maschile moderna”.

corpo di un altro uomo. Prendendo il corpo femminile della Repubblica come suo amante, il cittadino è interpellato nel contesto normativo della vita familiare dal quale la Repubblica dipende”.⁹⁴

La costruzione di un’identità nazionale, che prende le mosse proprio dalla rivoluzione francese, affonda le radici in ciò che Doris Sommers definirà “il mutuo incitamento all’amore e alla nazione”.⁹⁵ La controparte del panico omosessuale è quindi la necessità di raffigurare concetti quali libertà, patria e ragione in vesti femminili. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, tali raffigurazioni possono essere viste come un modo per riconfermare la giusta natura del desiderio, ovvero l’eterosessualità. La relazione che intercorre tra patriota e madrepatria deve avere una dimensione erotica, nella quale possa esprimersi quell’investimento sentimentale necessario per il consolidamento del legame tra cittadino e nazione. Un legame rigorosamente eterosessuale, in cui la donna o è amante o è madre. In tale cornice di senso, possono essere lette le seguenti parole di Rousseau:

aprendo gli occhi un bambino deve vedere la patria e fino alla morte non deve vedere altro che lei. Ogni vero repubblicano succhiò col latte della madre l’amore della patria, cioè delle leggi e della libertà. Il suo essere è tutto in questo amore; non vede che la patria; non vive che per essa; appena resta solo è nessuno; appena resta senza patria non è più, e se non è morto è peggio che morto.⁹⁶

Ogni vero cittadino già dalla più tenera età instaura una relazione profonda con la patria. Come il neonato volge i primi sguardi alla madre, così il cittadino deve vedere solo la madre patria. Come leggiamo in questo breve estratto, secondo Rousseau, è inoltre proprio la madre che permette la costruzione di tale legame: grazie all’allattamento, il futuro cittadino si nutre di quei sentimenti patriottici che lo accompagneranno per tutta l’esistenza. La madre, reale e unica, si trasforma così in

⁹⁴ Joan Landes, *Republican citizenship and heterosocial desire: concepts of masculinity in revolutionary France*, in Stefan Dudink, Karen Hagemann, Josh Tosh (a cura di), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, Manchester University press, Manchester 2004, pp. “[...] the patriotic male subject learns to sublimate his passion for the same; in this case, a desire for other men’s bodies. By taking the female body of Republic as his lover, the citizen is interpellated into the normative context of family life on which the Republic depends”.

⁹⁵ Doris Sommers, *Foundational Fictions. The national Romances of Latin America*, University of California Press, Berkeley 1991, p. 41. Testo citato in J. Landes, *Republican...*, op. cit. Sommers retoricamente si chiede: “If there were no erotic or sentimental investment in the state, if our identities as modern sexually defined subjects did not take the state to be a primary object and therefore the partner on whom our identity depends, what could explain our passion for la patria?”

⁹⁶ J.J. Rousseau, *Considerazioni...*, cit., p. 191.

un salda “ancora del patriottismo volta al consolidamento dell’investimento eterosessuale e familiare nel corpo della nazione”.⁹⁷ E per ironia della sorte, elevata a massimo emblema della nazione, la donna, come vedremo, sarà tuttavia esclusa completamente dalla sfera pubblica.

⁹⁷ J. Landes, *Republican...*, cit., p. 103. “anchor of patriotism points directly to this consolidation of heterosexual and familial investments in the nation’s body”.

CAPITOLO 6

DONNE, TRA DISORDINE E VIRTÙ

6.1 DONNE RIVOLUZIONARIE

Da un'analisi meno superficiale, tuttavia, affermare che le donne siano state escluse completamente dalla vita pubblica può essere fuorviante: la questione è ben più complessa. Infatti, come è facile immaginare, dal punto di vista dei diritti e del ruolo della donna nella società, storicamente gli anni che sconvolsero la Francia furono un momento cruciale che vide le donne assumere per molti versi un ruolo di primaria importanza.¹ Durante la Rivoluzione, molte furono le loro conquiste a livello legislativo: già dal 1790, vennero istituiti dei club rivoluzionari femminili e nel 1792 fu legalizzato il divorzio e il matrimonio venne riconosciuto come un contratto stipulato tra due individualità autonome e indipendenti. L'uomo e la donna ebbero così – almeno per quanto riguarda il patto matrimoniale – gli stessi diritti e doveri. Nel 1793, anche il diritto parentale venne modificato: all'interno del primo progetto di codice civile, alla madre vennero concessi gli stessi diritti del padre sui figli. Le conquiste appena citate furono il frutto di una lotta che molte donne rivoluzionarie decisero di portare avanti. Purtroppo però, negli anni successivi, si assistette a una sorta di regressione che portò le donne a perdere praticamente tutti i diritti acquisiti nel corso di questi anni: già a partire dal 1793, infatti, vennero dichiarati illegali i club femminili e venne rifiutata la richiesta delle donne di ottenere il diritto di voto. Un dato, quest'ultimo, significativo quanto fondamentale per cogliere a pieno la rilevanza politica della questione femminile che, come vedremo, va ben oltre l'aspetto legislativo.

Molto spesso si fa risalire agli anni rivoluzionari la nascita del movimento femminista, ricordandone però solo alcune figure di spicco, una fra tutte Olympe de Gouges.² Tuttavia è necessario porre l'attenzione sul movimento popolare che vide come protagoniste donne di diverse estrazioni sociali, e sviscerare così l'eterogenea natura della loro partecipazione alla Rivoluzione.

¹ Per approfondire il ruolo delle donne durante la Rivoluzione francese si veda: Martin Jean-Clément, *La Révolte brisée. Femmes dans la Révolution française et l'Empire*, Amand Colin, Paris 2008, o Catherine Marand-Fouquet, *La femme au temps de la révolution*, Stock/Laurence Pernoud, Paris 1989.

² Olympe de Gouges (1748-1793), drammaturga e attivista femminista francese.

Accanto alle grandi e a volte scandalose personalità come Etta Palm d'Aelders,³ Théroigne de Méricourt⁴ e Claire Lacombe,⁵ prese forma un movimento tutt'altro che elitario, di cui furono partecipi molte donne, con provenienze diverse e intenzioni distinte, ma unanimemente decise a impegnarsi nella Rivoluzione. A tal proposito, uno degli esempi più eloquenti fu senz'altro la marcia su Versailles, che ebbe luogo tra il 5 e il 6 ottobre 1789, quando i rincari e la mancanza di pane spinsero molte popolane a ribellarsi. Riunitesi nella piazza di fronte a Hôtel de Ville a Parigi, più di mille donne decisero di marciare fino a Versailles per parlare direttamente con il re. Ben presto furono raggiunte da altri cittadini, che si unirono alla protesta. Un evento questo che verrà ricordato nei manuali di storia come una delle più rilevanti manifestazioni di massa, curiosamente però capeggiata da donne. Se è vero che questo momento segnò in qualche modo l'inizio della partecipazione femminile alla Rivoluzione è tuttavia necessario sottolineare che l'impegno politico delle donne non si manifestò soltanto con questa modalità. Le loro azioni pubbliche ebbero infatti diverse forme: oltre a partecipare alle sommosse e alle insurrezioni, presenziarono alle riunioni delle *sociétés populaires*, crearono club rivoluzionari e istituirono legioni locali femminili della guardia nazionale.⁶ L'attivismo politico delle donne si delineò inoltre a partire da due diverse prospettive: da un lato le donne presero parte, insieme agli uomini, alle nuove organizzazioni con lo scopo comune di creare un nuovo sistema sociale e politico. D'altro lato invece vi fu una presa di coscienza da parte di alcune sulle caratteristiche specifiche della loro condizione di subordinazione, una presa di coscienza che le spinse a intraprendere la lotta per l'uguaglianza.⁷

D'altronde, le richieste delle donne avevano già trovato uno spazio d'espressione nei *cahiers de doléances*, ossia in petizioni e richieste pubbliche scritte in forma anonima, rivolte ai rappresentanti

³ Etta Palm d'Aelders (1743-1799) è stata un'attivista femminista olandese che intraprese missioni di spionaggio in Francia prima e durante la Rivoluzione. Nel 1790 scrisse un discorso intitolato *Appel aux Françaises sur la régénération des mœurs et nécessité de l'influence des femmes dans un gouvernement libre*, che può essere considerato come uno dei testi femministi dell'epoca. Durante gli anni rivoluzionari tentò di organizzare una rete femminista che raccogliesse tutti i clubs e le organizzazioni femminili francesi. Si veda, Judith Vega, *Feminist Republicanism. Etta Palm-Aelders on justice, virtue and men*, in «History of European Ideas», special issue on Women and the French Revolution (a cura di R.M. Dekker and J.A. Vega), 10, 3, (1989a), pp. 333–351.

⁴ Théroigne de Méricourt (1762-1817) è stata una rivoluzionaria femminista di origine belga. Si veda Élisabeth Roudinesco, *Théroigne de Méricourt : Une femme mélancolique sous la Révolution*, Seuil, Paris, 1989.

⁵ Claire Lacombe (1765- ?), attrice teatrale e attivista femminista. Si unì al gruppo dei Cordiglieri per poi avvicinarsi al gruppo radicale degli Enragés. Nel maggio del 1793 fondò la sezione femminile degli Arrabbiati chiamata Société des républicaines révolutionnaires. Si veda, Dominique Godineau, *The Women of Paris and Their French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁶ Louis Devance, *Féminisme pendant la Révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», 49e Année, No. 229 (Juillet-Septembre 1977), p. 351.

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 350.

degli Stati generali.⁸ Da questi testi emergono molte delle questioni che stavano loro a cuore, come il diritto all'istruzione, al lavoro e a un salario adeguato, o anche il divorzio e l'abolizione della dote.⁹ Nonostante si possa notare una nascente consapevolezza riguardo alla posizione subalterna delle donne, come sostiene Louis Devance, la prima tendenza, ovvero quella che vide i due sessi impegnati in un'azione comune, fu la più diffusa. Molte donne, infatti, presero parte alla Rivoluzione senza aver elaborato una critica della loro stessa condizione di inferiorità. Secondo lo storico francese del resto la seconda tendenza, anch'essa nata e sviluppata durante gli anni rivoluzionari, incontrò un favore minore.¹⁰

Nonostante ciò, proprio in Francia vennero pubblicati documenti che, come vedremo, possono essere considerati i primi manifesti femministi. Da una prospettiva più ampia, si trattò di un grande passaggio storico da quello che con le parole di Devance possiamo definire un "femminismo d'opinione" a un "femminismo d'azione".¹¹ Se precedentemente le idee femministe erano circolate nei salotti - quello di Madame di Condorcet¹² rimane uno dei punti di riferimento anche durante la Rivoluzione - in seguito le donne cominciarono a riunirsi e a confrontarsi nei clubs femminili. C'erano il *Club des Amis de la loi*, fondato da Théroigne de Méricourt nel 1790, o la *Société Patriotique et de Bienfaisance des Amis de la Vérité*, fondata nel 1791 da Etta Palm d'Aelders. Nacquero così spazi pubblici inediti che diedero alle donne la possibilità di formulare le prime vertenze femministe. Non è un caso che nello stesso periodo fu presentata all'Assemblea nazionale la *Requête des Dames*, un documento collettivo che si potrebbe facilmente considerare un vero e proprio manifesto femminista.¹³ Le autrici chiedevano all'intera Assemblea nazionale di "riformare il più grande e il più universale abuso", di "riparare i torti compiuti da un'ingiustizia di seimila anni" e di decretare che:

1. Tutti i privilegi maschili siano interamente e irrevocabilmente aboliti in tutto il territorio francese.

⁸ Si veda Madeleine Rebérioux, Paule-Marie Duhet, 1789: *cahiers de doléances des femmes; et autres textes*, Des femmes, Paris 1989.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 354.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 350.

¹¹ *Ivi*, p. 359.

¹² *Ibidem*. Sophie Marie Louise de Grouchy, marchesa di Condorcet (1764-1822), scrittrice e traduttrice francese. Sposa nel 1786 il filosofo Nicolas de Condorcet, e dà vita presso l'Hôtel des Monnaies a un salotto letterario molto frequentato.

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 354.

2. Il sesso femminile godrà per sempre della stessa libertà, degli stessi vantaggi, degli stessi diritti e onori del sesso maschile.
3. Il genere maschile non sarà più considerato, nemmeno a livello grammaticale, come il genere più nobile, dato che tutti i generi, tutti i sessi e tutti gli esseri devono essere considerati nobili alla stessa maniera. [...]
5. La culotte non sarà più esclusivamente del sesso maschile, ma ciascun sesso avrà il diritto di indossarlo.
7. Tutte le persone di sesso femminile potranno essere ammesse indistintamente alle assemblee dei distretti e dei dipartimenti, elette alle cariche municipali, e deputate all'assemblea nazionale.¹⁴

Riassunte in documenti di grande interesse storico, le riflessioni e le rivendicazioni delle donne iniziarono così a emergere con grande forza. Un altro testo importante e sicuramente più celebre è la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, scritto nel settembre del 1791 da Olympe de Gouges, sulla falsa riga della *Dichiarazione dell'uomo e del cittadino*, redatta invece nel 1789. La sua parte più conosciuta è costituita infatti da una serie di articoli in cui il termine “uomo” viene sostituito con il termine “donna”, smascherando così con semplicità il preteso universalismo della *Déclaration*, e facendo emergere le implicite contraddizioni del concetto di uguaglianza. A introdurre gli articoli, vi è un importante preambolo che colloca la dichiarazione in una più ampia cornice di senso, che permette a de Gouges di spiegare le ragioni che la muovono. Leggiamo infatti che:

Le madri, le figlie, le sorelle, rappresentanti della nazione, chiedono di potersi costituire in Assemblea nazionale. Considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti della donna sono le cause delle disgrazie pubbliche e della corruzione dei governi, hanno deciso di esporre, in una Dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri della donna, affinché questa dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, ricordi loro senza sosta i loro diritti e i loro doveri, affinché gli atti del potere delle donne e quelli del potere degli

¹⁴ AA VV, *Requête des dames, à l'Assemblée nationale*, documento consultabile online <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k426587>. (ultima consultazione in data 10/02/2015) “L'Assemblée nationale voulant réformer le plus grand, le plus universel abus, et réparer les torts d'une injustice de six mille ans, a décrété et décrète ce qui suit :

1. Tous les privilèges du sexe masculin sont entièrement et irrévocablement abolis dans toute la France.
2. Le sexe féminin jouira toujours de la même liberté, des mêmes avantages, des mêmes droits et des mêmes honneurs que le sexe masculin.
3. Le genre masculin ne sera plus regardé, même dans la grammaire, comme le genre le plus noble, attendu que tous les genres, tous les sexes et tous les être doivent être et sont également nobles. [...]
5. La culotte ne sera plus le partage exclusif du sexe mâle, mais chaque sexe aura droit de la porter à son tour.
6. Quand un militaire aura, par lâcheté, compromis l'honneur françois, on ne croira plus le dégrader comme il est arrivé souvent, en lui faisant arborer le costume féminin ; mais comme les deux sexes sont et doivent être également honorables aux yeux de l'humanité, on se contentera désormais de le punir, en le déclarant du *genre neutre*.
7. Toutes les personnes du sexe féminin pourront être admises indistinctement aux assemblées de district et de département, élevées aux charges municipales, et même députées à l'assemblée nationale[...].”

uomini, potendo essere paragonati ad ogni istante con gli scopi di ogni istituzione politica, siano più rispettati, affinché le proteste dei cittadini, fondate ormai su principi semplici e incontestabili, si rivolgano sempre al mantenimento della Costituzione, dei buoni costumi, e alla felicità di tutti.¹⁵

Essendo le donne escluse dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, de Gouges sottolinea l'importanza di riscrivere tale documento, stabilendo così i diritti naturali della donna. Si presentava la necessità infatti di squarciare quel velo di silenzio, fatto di "ignoranza, oblio e disprezzo", che lasciava nell'ombra la questione femminile. Gli articoli proposti da de Gouges vedono al contrario la donna come protagonista:

Articolo I La Donna nasce libera ed ha gli stessi diritti dell'uomo. Le distinzioni sociali possono essere fondate solo sull'utilità comune.

Articolo II Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili della Donna e dell'Uomo: questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e soprattutto la resistenza all'oppressione.

Articolo III Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione, che è la riunione della donna e dell'uomo: nessun corpo, nessun individuo può esercitarne l'autorità che non ne sia espressamente derivata. [...]

Articolo VI La legge deve essere l'espressione della volontà generale; tutte le Cittadine e i Cittadini devono concorrere personalmente, o attraverso i loro rappresentanti, alla sua formazione; esse deve essere la stessa per tutti: Tutte le cittadine e tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, devono essere ugualmente ammissibili ad ogni dignità, posto e impiego pubblici secondo le loro capacità, e senza altre distinzioni che quelle delle loro virtù e dei loro talenti.

Articolo VII Nessuna donna è esclusa; essa è accusata, arrestata e detenuta nei casi determinati dalla Legge. Le donne obbediscono come gli uomini a questa legge rigorosa. [...]

Articolo X Nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni, anche fondamentali; la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve avere ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna; a condizione che le sue manifestazioni non turbino l'ordine pubblico stabilito dalla legge. [...]

Articolo XIII Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese dell'amministrazione, i contributi della donna e dell'uomo sono uguali; essa partecipa a tutte le incombenze, a tutti i lavori faticosi; deve dunque avere la sua parte nella distribuzione dei posti, degli impieghi, delle cariche delle dignità e dell'industria.

Articolo XIV Le Cittadine e i Cittadini hanno il diritto di constatare personalmente, o attraverso i loro rappresentanti, la necessità dell'imposta pubblica. Le Cittadine non possono aderirvi che a condizione di essere ammesse ad un'uguale divisione, non solo dei beni di fortuna, ma anche

¹⁵ Olympe de Gouges, *La dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, testo reperibile online all'indirizzo http://www.sglrsm.sm/doc/Diritti_donna_cittadina.pdf. (ultima consultazione in data 20/03/2015)

nell'amministrazione pubblica, e di determinare la quota, la base imponibile, la riscossione e la durata dell'imposta.¹⁶

Riformulare tutti gli articoli è un'operazione che assume diversi significati politici: da una parte quello di nominare le donne e dunque distinguere nettamente le due soggettività (l'uomo e la donna) e dall'altra quello di far emergere con forza tutte le contraddizioni insite nella nuova idea di uguaglianza. Da tale angolatura, prende forma non solo la questione della mancanza dei diritti della donna, ma in senso più ampio anche quella della sua posizione all'interno della società. A tal proposito, è interessante leggere l'arringa a favore delle organizzazioni femminili, pronunciata dalla presidentessa di un club di Digione.

Poiché nel governo repubblicano, ogni individuo è parte integrante del tutto, egli deve dunque cooperare per ciò che gli concerne per il bene della Repubblica; ne consegue necessariamente che le donne, parte della società, devono contribuire come possono al bene di tutti [...] e rendersi utili alla cosa pubblica.¹⁷

Come si evince da queste poche righe, le donne cominciarono a sentirsi parte di una società che stava cambiando e per questo chiesero di poterne fare parte anche formalmente. D'altro canto, come abbiamo visto, pur essendo escluse dalla cittadinanza costituzionale,¹⁸ le donne partecipavano ugualmente alle varie organizzazioni politiche. All'interno delle *sociétés populaires sectionnaires mixtes*, le donne non soltanto avevano la possibilità di votare, ma potevano anche essere elette o essere scelte come portavoce ufficiali dell'intera *société*.¹⁹ Si trattava dunque di una presenza femminile reale e concreta nelle realtà più attive e importanti nate in quegli anni.

Ancora una volta è bene sottolineare che le donne agirono in base a due sensibilità, solo all'apparenza in contrapposizione e incompatibili: alcune chiesero apertamente il diritto di

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. D. Godineau, *Femmes en citoyenneté*, cit., p. 200. "Comme dans le gouvernement républicain, chaque individu forme partie intégrante du tout, il doit donc coopérer en ce qui le concerne au bien de la République ; il s'ensuit nécessairement que les femmes, qui font partie de la société, doivent contribuer autant qu'elles le peuvent au bien de tous [...] et se rendre utiles à la chose publique". Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, partecipare alla vita pubblica significò anche difendere la patria imbracciando le armi. A partire dal 1792, molte donne chiedono nel corso degli anni la possibilità di creare una "garde nationale féminin". A tal proposito di grande interesse è il saggio Dominique Godineau, *Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire*, in «Historical Reflections/ Réflexions Historiques», Vol. 29, No. 3, "Violence and the French Revolution" (Fall 2003), pp. 559-57. Si veda anche: Dominique Godineau, *De la guerrière à la citoyenne. Porter les armes pendant l'Ancien Régime et la Révolution française*, in «Clio. Femmes, genre, histoire», num. 20 2004.

¹⁸ *Ivi*, p. 197.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 203.

cittadinanza, mentre altre, senza rivendicare formalmente dei diritti, presero parte alla vita pubblica, in ogni caso coscienti di appartenere al popolo sovrano.²⁰ Infatti, per queste ultime non essere escluse dal popolo equivaleva a essere automaticamente anche parte della sovranità: divenuto il corpo sociale (il popolo) il corpo sovrano, far parte del popolo, per le donne come per gli uomini, significava appartenere anche al corpo politico. In tal senso, come sottolinea Godineau, si potrebbe affermare che “le donne [erano] cittadine senza cittadinanza [...] ma membri della sovranità”.²¹ Una condizione, questa, peculiare quanto paradossale, che tuttavia permise a molte donne di partecipare attivamente alla Rivoluzione.

Essere donne del popolo però senza dubbio significava, in primo luogo, essere coscienti dei propri doveri domestici. Come si legge infatti nel *Discours* pronunciato alla *Société des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires*, scritto dalle appartenenti alla sezione dei diritti dell'uomo, pur riconoscendo che le loro “premières obligations” erano i “devoirs privés”, le donne rifiutavano il pregiudizio che “relegando le donne nella sfera chiusa dei loro lavori domestici, faceva della metà degli individui degli esseri passivi e isolati”.²² Lungi dal sentirsi parte integrante di una supposta neutralità, le donne volevano “mantenere il loro posto nell'ordine sociale” e “concorrere all'utilità comune”.²³ Il documento prosegue con una chiara definizione della differenza sessuale e della conseguente divisione dei compiti. Si legge infatti:

La dichiarazione dei diritti è comune all'uno e all'altro sesso e la differenza consiste nei doveri; vi sono doveri pubblici e doveri privati. Gli uomini sono particolarmente chiamati a compiere i primi, la natura stessa indicò tale preferenza; essa ha dato loro una costituzione robusta, organi forti, tutte le facoltà per sostenere i lavori pesanti: cosicché i loro posti sono preferibilmente nelle forze armate, nel senato, nelle assemblee pubbliche, la ragione, la convenienza lo vogliono, bisogna accettarlo. Le donne, al contrario, hanno come obblighi principali dei doveri privati, le dolci funzioni di spose e di madri sono loro affidate, mille piccoli impegni occupano una gran parte del loro tempo, i loro svaghi sono meno frequenti; eppure è possibile conciliare ciò che la natura esige impetuosamente, e ciò che l'amore per il bene pubblico comanda. Dopo aver assolto le occupazioni indispensabili, ci sono ancora degli istanti, e le donne cittadine che li

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*. “On peut considérer que les femmes sont des *citoyennes* (le mot existe, il est utilisé, et ce n'est pas sans conséquence) sans *citoyenneté* mais *membres du souverain*”.

²² *Discours prononcé à la Société des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires par les citoyennes de la section des Droits-de-l'Homme*, Paris, (été 1793), p.3. documento reperibile su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k425250>. (ultima consultazione in data 07/01/2015) “reléguant les femmes dans la sphère étroite de leurs ménages, faisait de la moitié des individus des êtres passifs et isolés”.

²³ *Ibidem*. “tenir leur place dans l'ordre social” et “concourir à l'utilité commune”.

dedicano alle Società fraterne, alla sorveglianza e all'istruzione, hanno la dolce soddisfazione di vedersi doppiamente utili.²⁴

La donna attiva in politica non cercava un'omologazione col modello maschile, piuttosto tentava di far conciliare i suoi doveri privati con il suo impegno nella sfera pubblica. Come emerge dal *Discours*, le appartenenti alla *Société des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires* non criticavano radicalmente l'idea dell'esistenza di una natura femminile e di una maschile, né la conseguente divisione sessuale dei ruoli. Ai loro occhi, essere donne, mogli e madri, ovvero soggetti più deboli, non era in contraddizione con la volontà di contribuire al bene comune. Tuttavia, come sostiene Godineau, questa visione restò minoritaria, poiché per la maggior parte dei loro contemporanei, rivoluzionari o meno, solo gli uomini possedevano per natura le qualità necessarie per partecipare alla vita pubblica.²⁵ A tal proposito sono significative le parole pronunciate dal deputato Jean-Baptiste-André Amar in favore della chiusura di tutti i clubs femminili rivoluzionari:

L'onestà di una donna le permette forse di mostrarsi in pubblico, e di lottare con gli uomini, di discutere di fronte a un popolo, su questioni che riguardano la salute della Repubblica? In generale, le donne sono poco capaci di ragionamenti raffinati e di mediazioni serie; e se, nelle civiltà antiche, la loro timidezza naturale e il loro pudore non permettevano loro di mostrarsi fuori dalla famiglia, volete forse che nella Repubblica francese, le si veda venire agli uffici, alle tribune, alle assemblee politiche come gli uomini abbandonando sia il ritegno, fonte di tutte le virtù del loro sesso, sia la cura della famiglia? Esse hanno molti modi per rendere servizio alla patria; loro possono illuminare i loro mariti, comunicare loro le loro riflessioni preziose,

²⁴ *Ivi*, p. 5. "La déclaration des droits est commune à l'un et à l'autre sexe et la différence consiste dans les devoirs; il en est de publics, il en est de privés. Les hommes sont particulièrement appelés à remplir les premiers, la nature elle-même indique la préférence; elle a reparté chez eux une constitution robuste, la force des organes, tous les moyens capables de soutenir des travaux pénibles: qu'aux armées, qu'au sénat, que dans les assemblées publiques, ils occupent préférentiellement les places, la raison, les convenances le veulent, il faut y céder. Les femmes au contraire ont pour premiers obligations, des devoirs privés, les douces fonctions d'épouses et de mères leur sont confiées, mille objets de détails qu'elles entraînent consomment une forte partie de temps, leur loisirs sont moins fréquents; néanmoins il est possible de concilier, ce qu'exige impérieusement la nature, ce que commande l'amour du bien public. Après avoir vaqué à des occupations indispensables, il est encore des instants, et les femmes citoyennes qui les consacrent dans les Sociétés Fraternelles, à la surveillance, à l'instruction ont la douce satisfaction de se voir doublement utiles".

²⁵ Cfr. Dominique Godineau, *De la rosière à la tricoteuse : les représentations de la femme du peuple à la fin de l'Ancien Régime et pendant la Révolution*, Etudes, Revolution française.net, pubblicato online nel 2008, <http://revolution-francaise.net/2008/05/01/229-rosiere-a-tricoteuse-representation-femme-peuple-fin-ancien-regime-revolution>. (ultima consultazione in data 04/01/2015) Articolo pubblicato anche su «Sociétés & Représentations», n° 8 : Le Peuple dans tous ses états, dec. 1999, p. 67-82.

impegnarsi nel fortificare in loro l'amore per la patria [...]. Crediamo quindi che una donna non debba uscire dalla sua famiglia per immischiarsi negli affari del governo.²⁶

Da questo breve estratto si evince come la natura femminile coincidesse con un destino privato, all'ombra dell'ingombrante figura maschile. Chiuse e protette nel loro pudore e nel loro ritegno, pur non essendo devote se non alla cura della loro famiglia, le donne erano in ogni caso al servizio della patria. Rifacendosi all'immaginario antico di una *polis* caratterizzata dall'assenza femminile, nel 1793 i rivoluzionari sentirono l'esigenza di decretare l'esclusione ufficiale delle donne dalla dimensione politica.

Come sostiene Godineau l'estromissione delle donne dallo spazio pubblico plurale e multiforme degli inizi della Rivoluzione avvenne anche dal punto di vista iconografico.²⁷ La sanculotteria, per esempio, era composta anche da molte donne, eppure nelle rappresentazioni figurative queste non apparivano mai: il sanculotto, immagine per antonomasia del rivoluzionario, era infatti sempre un giovane uomo. L'immaginario collettivo si forma intorno a ciò che le immagini rappresentano e ma anche intorno a ciò che non rappresentano: "uno spazio di rappresentazione sociale, [che è] simile all'allestimento di un teatro in cui certe cose vengono portate in primo piano e altre restano o tornano sullo sfondo o vanno fuori scena".²⁸ Così avvenne per la donna del popolo che, assente dalle raffigurazioni delle sanculotterie, passò in secondo piano, nascosta e occultata dell'immagine maschile. In tale processo, la provenienza sociale non costituì più una caratteristica costitutiva dell'identità della donna del popolo. A tal proposito, Godineau afferma infatti che "la specificità sociale [venne] eliminata per lasciar spazio a quella sessuale e la donna del popolo [venne] inglobata in un tutto: le donne, la Donna".²⁹ Detto in altre parole, le donne divennero un'entità

²⁶ Convention Nationale Rapport du représentant Amar à la convention, le 9 brumaire (30 octobre 1793) Rapport du 9 brumaire an II, sur l'interdiction des clubs de femmes P. Dupont (Paris) 1911 p. 50. consultabile online su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42696s>. (ultima consultazione in data 13/01/2015) "L'honnêteté d'une femme permet-elle qu'elle se montre en public, et qu'elle lutte avec les hommes, de discuter à la face d'un peuple, sur des questions d'où dépend le salut de la République? En général, les femmes sont peu capables de conceptions hautes et de médiations sérieuses ; et si, chez les anciens peuples, leur timidité naturelle et leur pudeur ne leur permettaient pas de paraître hors de leur famille, voulez-vous que dans la République française, on les voie venir au barreau, à la tribune, aux assemblées politiques comme les hommes, abandonnant, et la retenue, source de toutes les vertus de ce sexe, et le soin de la famille ? Elles ont plus d'un autre moyen de rendre service à la patrie ; elles peuvent éclairer leur époux, leur communiquer des réflexions précieuses, s'employer à fortifier en eux l'amour de la patrie [...]. Nous croyons donc qu'une femme ne doit pas sortir de sa famille pour s'immiscer dans les affaires du gouvernement".

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Luisa Muraro, *Introduzione*, in Diotima, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento della tradizione*, Liguori Editore, Napoli 2002, p. 4.

²⁹ D. Godineau, *De la rosière...*, cit. "la spécificité sociale est gommée au profit de la spécificité sexuelle et la femme du peuple est renvoyée à un tout : les femmes, la Femme".

astratta, senza provenienza né sociale né politica. Individui quindi senza storia, coincidenti solo con una “natura femminile” idealizzata, che tendeva a cancellare la loro esperienza reale. Questo ragionamento è valido anche per quanto riguarda l’aspetto linguistico. Infatti *sans-culotte*, in francese, è un termine maschile che non ha un equivalente femminile: presenti ma allo stesso tempo così estranee da non poter nemmeno essere nominate, le donne rivoluzionarie furono una presenza non prevista che metteva in contraddizione di continuo la nuova idea di sovranità. Se, come abbiamo già visto, fu proprio il popolo intero a divenire il corpo sovrano, quella delle donne del popolo si delineò come una dimensione paradossale in cui la loro presenza era caratterizzata da un continuo processo di rimozione.

A tal proposito, potrebbe essere interessante esaminare una delle poche immagini femminili dell’epoca, ovvero quella della *tricoteuse*, colei che fa a maglia. La storia di questa parola è particolare: il termine iniziò a circolare con frequenza solamente nell’anno III, anche se veniva già utilizzato durante l’*Ancien Regime* con un’accezione negativa e peggiorativa. Si trattava di una sorta di insulto rivolto alle classi più basse, in riferimento alla loro condizione sociale miserabile.³⁰ Durante la Rivoluzione con questo termine venivano invece definite le donne che assistevano e partecipavano alle assemblee pubbliche. Rimasto poi in disuso per molti anni, fu solo dopo la caduta di Robespierre che questo termine riprese a circolare. In primo luogo è curioso notare come fu proprio in un delicato momento di passaggio, durante il quale le forze moderate e i sanculotti stavano entrando in un conflitto molto acceso, che iniziò a diffondersi l’immagine della *tricoteuse*. Fu in questa occasione che il vocabolo divenne sinonimo di giacobina o di “habituées des tribunes”.³¹ La contraddizione è evidente: la donna attiva politicamente trovò raffigurazione in un’attività domestica, il fare la maglia.³² La *tricoteuse* si rivela essere un’immagine che spiazza, perché evidenzia l’anormalità della presenza femminile nella sfera pubblica. È una figura fuori luogo, destabilizzante in quanto non “al suo posto”, come una donna che fa la maglia durante un’assemblea. Per comprendere al meglio questa rappresentazione è forse utile analizzare due stampe, pubblicate negli anni rivoluzionari, rappresentanti le *tricoteuses*. La prima è *Madame Sans-*

³⁰ Dominique Godineau, *La «Tricoteuse»: formation d’un mythe contre-révolutionnaire*, in Michel Vovelle (a cura di), *L’image de la Révolution française*, Pergamon Press, Paris/Oxford 1989. Saggio pubblicato online su *Mots, Révolution Française.net*, 2008, <http://revolution-francaise.net/2008/04/01/223-tricoteuse-formation-mythe-contre-revolutionnaire>. (ultima consultazione in data 14/02/2015)

³¹ Cfr. D. Godineau, *De la rosière...*, cit.

³² Cfr. D. Godineau, *La Tricoteuse...*, cit.

culotte (1793-1794).³³ In questa stampa, una donna anziana, il viso stanco ma sereno, stringe in una mano i ferri da maglia e con l'altra sembra fare un cenno a un gatto intento a giocare con la lana. L'immagine richiama la tranquillità e l'intimità della sfera privata in cui la donna pare essere a proprio agio. Un sorriso sommesso sul suo viso sembra quasi voler rappresentare l'intima felicità femminile del prendersi cura delle faccende domestiche. L'altra immagine è invece la celebre rappresentazione delle *tricoteuses* realizzata dai fratelli Lesueur.³⁴ Qui vediamo tre donne che, pur facendo a maglia, appaiono molto attente alle delibere approvate dall'assemblea. È significativa la posizione di una di queste che, al contrario delle altre, è in piedi, con i ferri in mano e i pugni sui fianchi, in una posizione indispettita. Lontane dalla serenità della sfera domestica rappresentata da *Madame Sans-culotte*, queste *tricoteuses* raffigurano tutt'altro stato d'animo: il viso serio e severo, una postura e un'espressione conflittuale accompagnano l'attività manuale. "L'antinomia tra le due immagini, quella della donna dolce, che fa la maglia a casa sua e quella delle furiose *tricoteuses*" è potente e "ha in qualche modo assicurato il successo del vocabolo durante i secoli".³⁵ Quest'ultimo, come afferma Godineau, "rinvia all'angoscia dell'essere femminile che ospita in sé dei contrari, unisce la dolcezza più grande e la violenza più estrema".³⁶

D'altra parte, l'idea della donna violenta e arrabbiata entrò nell'immaginario rivoluzionario anche a causa di alcuni fatti di cronaca. Il più significativo tra questi fu sicuramente la cosiddetta *guerre des cocardes*: nel 1793, alcune rivoluzionarie parigine organizzarono una campagna a favore dell'uso da parte delle donne delle coccarde tricolore. Ben presto tale iniziativa accese un aspro conflitto tra le appartenenti alle sezioni o ai clubs rivoluzionari e le "dames des Halles", ovvero coloro che lavoravano nei mercati. Queste ultime non sentivano affatto la necessità di indossare la coccarda poiché erano convinte che le donne dovessero "occuparsi dei loro lavori domestici e non delle questioni dell'epoca" e affermavano inoltre "che avrebbero portato la coccarda solo in cambio della

³³ Cfr. *Madame sans-culotte*, 1793-1794 Parigi, Bibliothèque nationale de France.

³⁴ Cfr. *Les Tricoteuses jacobines*, di Pierre Etienne Lesueur, 1793, Musée Carnavalet.

³⁵ D. Godineau, *La Tricoteuse...*, cit. "L'antinomie entre ces deux images, celle de la femme douce qui tricote chez elle et celle des furieuses "tricoteuses", a assuré le succès du mot à travers les siècles".

³⁶ Cfr. *Ibidem*. "[...] renvoie à une angoisse de l'être féminin qui abrite en lui des contraires, allie la douceur la plus grande et la violence la plus extrême".

cittadinanza”.³⁷ Tale conflitto, lungi dal placarsi, si riversò ben presto nelle strade di Parigi. Si trattava di disordini, risse e tafferugli di cui si trova traccia nei rapporti della polizia locale: “in questi giorni, nel quartiere della piazza Maubert, dei deputati si sono trovati in uno scontro tra alcune donne, a causa delle pescivendole del posto che non volevano che queste indossassero la coccarda; le hanno separate dalle altre donne, e le hanno anche ferite”.³⁸

La cosiddetta *guerre des cocardes*, come emerge dai rapporti della polizia, era percepita come “un nuovo pomo della discordia che i malvagi hanno lanciato tra di noi; loro insinuano nelle donne il desiderio di condividere i diritti politici degli uomini”.³⁹ Tale desiderio portava con sé un grande rischio, formulato già in uno di questi rapporti: “quando avranno la coccarda, dicono, chiederanno la cittadinanza, il diritto di voto nelle nostre assemblee, vorranno spartirsi con noi le cariche amministrative [...]”.⁴⁰ Eppure, per mettere fine ai tafferugli, la Convenzione decretò, nel settembre 1793, l’obbligo da parte delle donne di indossare la coccarda, riconoscendo in questo modo, anche se solo simbolicamente, la loro esistenza politica. Se da una parte dunque si può parlare di una loro piccola vittoria politica, dall’altra, “lo spettro delle associazioni delle donne va di pari passo con il disordine pubblico e con la paura che le repubblicane rivoluzionarie facessero disordine anche nella distinzione dei sessi”.⁴¹ Si era diffuso infatti il timore che, una volta entrata nella sfera pubblica, la donna non portasse che scompiglio, e che, sotto la sua apparente calma e delicatezza, nascondesse un potere malefico.

Al di là della vicenda delle coccarde, sono molti i rapporti della polizia in cui le donne sono dipinte come creature maligne, al limite della mostruosità. Per esempio, in un comunicato si legge: “il

³⁷ Dominique Godineau, *Le genre de la citoyenneté, ou quelle identité politique pour les femmes pendant la Révolution française ?*, p. 315-339, in Anna Bellavitis et Nicole Edelman, *Genre femmes histoire en Europe*, Presses universitaires de Paris Ouest, Paris 2011. Testo consultabile online su <http://books.openedition.org/pupo/2901#ftn45> (ultima consultazione 23/01/2015). “[...] s’occuper de leur ménage et non des affaires du temps, ajoutant qu’elles porteront la cocarde si on leur donne des cartes de citoyennes.” Si veda anche: Albert Soboul, *Un épisode des luttes populaires en septembre 1793 : la guerre des cocardes*, in «AHRF», 1961.

³⁸ Darline Gay Levy, Harriet Branson Applewhite, Mary Durham Johnson, *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795*, University of Illinois Press, 1981, p. 200. “These days, in the quarter of the place Maubert, many deputies flare up among the women, the fishwives of the place not wanting women to wear the cocarde; they have snatched them from many women, and even injured them”.

³⁹ *Ivi*, pp. 199-200. “It is a new apple of discord which the evildoers have thrown among us; they inspire in women the desire to share the political rights of men”.

⁴⁰ *Ivi*, p. 200. Rapport de Latour-Lamontagne 21 Settembre 1793. “When they have the cocarde, they say, they will demand civic cards, want to vote in our assemblies, share administrative positions with us [...]”.

⁴¹ Mary L. Jacobus, *Incorruptible Milk Breast-feeding and the French Revolution*, in Sara E. Melzer, Leslie W. Rabine, *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*, Oxford University Press, New York, 1992, p.64. “The spectre of women’s association with public disorder goes hand in hand with the fear that the Revolutionary Republican Women were disordering stable distinctions between the sexes”.

rumore si impadronisce delle donne: non sono momenti di crisi ma delle urla mostruose, o per meglio dire un vociare atroce”. O ancora, il 12 Germinale dell’anno III, in un altro rapporto viene scritto: “i mostri sono entrati nella Convenzione e, con le loro urla orrende, hanno impedito per quattro ore ai rappresentanti di deliberare”.⁴² Da queste brevi descrizioni emerge un’idea della presenza femminile inquietante, che reca disturbo alle attività politiche degli uomini. Ma non solo: come afferma Godineau, la mostruosità delle donne, in senso più ampio, si ricollega “allo scandalo causato dall’intrusione nello spazio pubblico della parola della donna del popolo – parola di donna, parola del popolo”.⁴³ A tal proposito, Zeina Hakim sostiene che, nello spazio pubblico, la voce della popolana rinvii sul piano sociale alla *voix de poissarde*, “così insopportabile alle orecchie della beneducata borghesia”.⁴⁴ Eppure, più che la sua appartenenza a una classe sociale ancora troppo ignorante e grezza, era la femminilità stessa della donna a conferirle tutta la sua potenza destabilizzatrice. La voce è qui, infatti, la prova inconfutabile della denaturalizzazione delle donne che, abbandonato l’ambiente domestico, si trasformano, cambiano sembianze: come se appunto, abbandonando l’ambiente domestico le donne diventassero dei veri e propri mostri. È una sorta di metamorfosi che vede il soggetto femminile perdere inevitabilmente le caratteristiche naturali proprie del suo sesso. La dolcezza, la passività, le buone maniere si trasformano in ferocia, aggressività e istinto violento. “Il gioco è fatto: la donna del popolo è respinta fuori dal mondo politico razionale, è rispedita nella dimensione del selvaggio, quella del fantasma sanguinario”.⁴⁵ Solo da tale prospettiva si può comprendere a pieno lo slittamento che successivamente compirà anche il termine *tricoteuse*: se, infatti, in un primo momento quest’ultimo faceva riferimento alle donne che assistevano alle assemblee, ben presto designerà una figura femminile avida di sangue. Per fare riferimento alle donne della rivoluzione, a partire dall’anno III, si diffuse anche un altro termine, *furie de guillotine*, che esprimeva appieno la nuova figura femminile emersa negli ultimi anni: quella delle donne cioè che, davanti alla ghigliottina, aspettavano divertite la decapitazione successiva. La *tricoteuse* e la *furie de guillotine* divennero ben presto il simbolo della violenza e

⁴² Zeina Hakim, *De la fureur à l’hystérie: les représentations de la monstruosité féminine à la fin du XVIII^e siècle*, in «Equinoxes», num 1, 2003, La Mostruosité. “les monstres ont pénétré dans la Convention et, par leurs hurlements affreux, ont empêché pendant quatre heures les représentants de délibérer (Rapport de police 22: 343-345)”.

⁴³ D. Godineau, *De la rosière...*, cit. “au scandale causé par l’intrusion dans l’espace politique de la parole des femmes du peuple - la parole des femmes, la parole du peuple”.

⁴⁴ Zeina Hakim, *De la fureur à l’hystérie...*, cit. “si insupportable aux oreilles de la bienséance bourgeoise: regard méprisant porté par une classe sociale sur une autre au comportement prétendument non policé, sauvage”.

⁴⁵ D. Godineau, *De la rosière...*, cit. “Le tour est joué : la femme du peuple est rejetée hors du monde politique rationnel, elle est renvoyée à la sauvagerie, au fantasma sanguinaire”.

dell'energia sanguinaria del Terrore. Come sostiene Godineau, per quanto riguarda questo slittamento di significato e di rappresentazione, la letteratura ha sicuramente giocato un ruolo di prim'ordine nel XIX secolo. È infatti nelle *Mémoires d'Outre-Tombe*, opera autobiografica di François-René de Chateaubriand del 1848, che le *tricoteuses* sono associate alla ghigliottina e non più ai tribunali pubblici. Ma è indiscutibilmente Charles Dickens a immaginare e a descrivere la figura femminile letterariamente più complessa. Nel 1859, infatti, lo scrittore inglese scrive *A Tale of Two Cities*, un romanzo storico ambientato durante gli anni rivoluzionari, dove la protagonista, Madame Defarge, è una *tricoteuse* assetata di sangue. Si tratta di una curiosa mistificazione che non solo cerca di eliminare l'immagine della donna dalla sfera pubblica, ma accentua anche il processo di denaturalizzazione di quest'ultima. Poiché “vi è un'incompatibilità assoluta tra la violenza politica e la normalità della donna, la sua essenza naturale”, “la rivoluzionaria risulta una donna snaturata”.⁴⁶

Per comprendere la longevità e la resistenza di tale immagine nei secoli, è forse utile soffermarsi sugli studi compiuti ai primi del Novecento dal medico Alfred Guillois. Per questo psichiatra la Rivoluzione stessa è “il luogo storico in cui si dispiega la demenza – quella della donna soprattutto – individuale o collettiva”.⁴⁷ L'oggetto di studio di Guillois furono le grandi protagoniste della Rivoluzione. A titolo d'esempio, si può ricordare la sua analisi della personalità di Olympe de Gouges, che riconobbe affetta da “paranoia per idee riformatrici” o “isteria rivoluzionaria”.⁴⁸ Elaborò inoltre in questi termini un'interpretazione psicopatologica dei comportamenti delle rivoluzionarie che si erano rese protagoniste di episodi di violenza: “si può dire che molte donne, soprattutto quelle che hanno avuto una parte attiva durante la Rivoluzione e hanno svolto un ruolo sanguinario, sono state delle squilibrate”.⁴⁹

Da angelo del focolare a mostro assetato di sangue, la donna risulta un soggetto così scomodo che per esorcizzare la paura delle sue possibili azioni non si può far altro che patologizzarlo. Basti pensare alla grande diffusione, in quell'epoca in Europa, delle cure per contrastare l'isteria. Eppure

⁴⁶ Alfred Guillois, *Etude médico-psychologique sur Olympe de Gouges. Considérations générales sur la mentalité des femmes pendant la révolution française*, A. Rey, Lyon 1904, citato in L. Devance, *Le féminisme...*, cit. p. 348. “La révolutionnaire est une femme dénaturée: une incompatibilité absolue est affirmée entre le fait de violence politique et la normalité de la femme, son essence naturelle”.

⁴⁷ *Ivi*, p. 349. “le lieu historique où se déploie la démence – celle de la femme surtout – individuelle ou collective”.

⁴⁸ *Ivi*, p. 347. “paranoïa à idées réformatrices ou d'hystérie révolutionnaire”.

⁴⁹ *Ibidem*. “on peut dire que de nombreuses femmes, surtout celles qui ont pris une part active à la Révolution et y ont joué un rôle sanguinaire, étaient des déséquilibrées”.

la volontà di razionalizzare e codificare per mezzo della medicina le mostruosità femminili trova una sua prima teorizzazione filosofica ben prima della Rivoluzione.

6.2 IL DISORDINE DELLE DONNE

Un popolo non è mai perito per l'eccesso di vino; tutti periscono per il disordine delle donne.⁵⁰

Da questo breve motto si evince che, sebbene la concezione della donna distruttrice e portatrice di energia nefasta si fosse esacerbata durante la Rivoluzione francese, in realtà si trattava di un'idea già emersa nell'opera del filosofo ginevrino, nei decenni precedenti. Per Rousseau, infatti, la sola presenza delle donne costituiva un problema anche più gravoso degli eccessi degli uomini, dell'abuso di alcool e delle sue conseguenze. A una perdita di controllo dovuta allo stato di ebbrezza, viene paragonato il disordine interiore di soggetti che “per natura” vivono il rischio costante di perdere il dominio di sé. Per il filosofo, infatti, la donna è caratterizzata da un caos costitutivo, che la rende imprevedibile e per questo pericolosa. Si rende tuttavia necessario approfondire ulteriormente le implicazioni di tale concezione: cosa intendeva precisamente Rousseau con ‘disordine delle donne’? Secondo l'analisi compiuta da Carole Pateman in *Disorder of women*, nell'espressione rousseauiana il termine disordine assume due diverse accezioni. Innanzitutto, può indicare ciò che sconvolge l'ordine, nella sua concezione politica e sociale. Questo primo significato riguarda quello che Pateman definisce *disordine civile*, e che si esprime come rivolta, rottura interna della legge e dell'ordine di uno Stato. Un'idea di disordine, questa, che come abbiamo visto, circolerà durante la Rivoluzione: le donne che fanno politica inevitabilmente creano scompiglio, sono fonte di risse, di scontri e, appunto, di disordini. Tuttavia il disordine femminile si riferisce, secondo Pateman, a un malfunzionamento interno all'individuo, paragonabile a una disfunzione fisica.⁵¹ Nell'analisi rousseauiana le donne, non controllando i propri istinti sessuali, sono caratterizzate da un'incapacità “naturale” e per questo sono una minaccia, un pericolo per l'ordine pubblico. A differenza dell'uomo, infatti, la donna non è in grado di gestire i suoi impulsi attraverso la ragione. Tale differenza, sia fisica che morale, è descritta chiaramente dal filosofo ginevrino all'interno dell'*Emilio*. Nelle prime pagine del libro V, nella

⁵⁰ J.J. Rousseau, *Lettera d'Alembert*, cit., p. 70.

⁵¹ C. Pateman, *The disorder of women*, cit., p.18.

sezione cioè dedicata all'educazione di Sofia, la futura moglie di Emilio, Rousseau tratteggia in modo molto accurato le somiglianze e le differenze tra i sessi. Leggiamo infatti:

In tutto ciò che non concerne il sesso la donna è uomo: ha gli stessi organi, gli stessi bisogni, le stesse facoltà; la macchina è costruita nello stesso modo, i pezzi sono i medesimi, il meccanismo è identico a quello dell'altra, l'aspetto è simile; sotto qualunque rapporto si confrontino, differiscono tra loro solo dal più al meno.⁵²

Come si evince da queste poche righe, secondo il filosofo ginevrino l'uomo e la donna appartengono alla stessa specie, e hanno perciò gli stessi organi, le stesse necessità, funzionando allo stesso modo. Tuttavia, differiscono per ciò che concerne il sesso. Infatti Rousseau subito dopo precisa:

In tutto ciò che concerne il sesso, la donna e l'uomo presentano corrispondenze e diversità: la difficoltà di confrontarli deriva da quella di determinare nella costituzione dell'uno e dell'altra ciò che è proprio del sesso e ciò che non lo è. Mediante l'anatomia comparata, e anche con la sola osservazione, si notano tra loro differenze generali che sembrano indipendenti dal sesso, e tuttavia ne dipendono, ma in base a connessioni che non siamo in grado di scorgere: non sappiamo fino a che punto tali connessioni possano estendersi; la sola cosa che sappiamo con certezza è che quanto l'uno e l'altra hanno in comune appartiene alla specie umana, quanto hanno di diverso appartiene al sesso. Sotto questo duplice punto di vista troviamo tra loro tante corrispondenze e tanti contrasti che forse è una delle meraviglie della natura il fatto che essa abbia potuto creare due sessi tanto simili dando loro una costituzione così diversa.⁵³

Tale diversità, sottolinea Rousseau, è difficile da delineare con precisione: nemmeno gli studi più rigorosi di anatomia arrivano a sciogliere i nodi della questione, non riuscendo a definire quali siano le connessioni tra l'apparato sessuale e le differenze che intercorrono tra l'uomo e la donna. L'unica cosa certa, ci rassicura Rousseau, è che l'uomo e la donna sono due soggetti che la natura stessa ha creato con grandi somiglianze e al contempo con indiscutibili diversità. Uno straordinario risultato della natura che influenza l'intera vita della specie.

Si tratta di comprendere, sia dal punto di vista filosofico che dal punto di vista scientifico, "in che misura questa differenza influisce sull'anima, ovvero sulla conoscenza e sull'esercizio della

⁵² J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp. 495-496.

⁵³ *Ivi*, p. 496.

ragione”.⁵⁴ A tale quesito Rousseau pare rispondere con fermezza. Infatti, secondo il filosofo ginevrino “queste corrispondenze e diversità non possono non influire sul morale: è una conseguenza evidente, conforme all’esperienza”.⁵⁵ È quindi l’esperienza che ci mostra le differenze tra la donna e l’uomo, ponendo sotto il nostro sguardo, da una parte, due corpi distinti, e dall’altra due soggetti con comportamenti molto diversi: “l’uno deve essere attivo e forte, l’altro passivo e debole”.⁵⁶ Si tratta di un divario di indiscutibile evidenza, in quanto espressione della volontà della natura stessa. A chi cerca di confutare questa idea secondo la quale le due soggettività, quella maschile e quella femminile, sviluppano a partire dai loro corpi caratteri e personalità che differiscono dal punto di vista morale, Rousseau domanda:

A che scopo avrebbe [la natura] dato loro un cuore più sensibile alla pietà, minor velocità nel correre, un corpo meno robusto, una statura meno alta, muscoli più delicati, se non le avesse destinate a lasciarsi vincere?⁵⁷

Per il filosofo ginevrino è infatti la natura stessa a mostrare “la vanità delle dispute sulla priorità o l’uguaglianza tra i sessi, come se ciascuno di essi, realizzando i fini della natura non trovasse appunto in ciò la sua perfezione piuttosto che nel rassomigliare maggiormente all’altro!”.⁵⁸ L’uomo e la donna non devono far altro che seguire la propria natura, che trova espressione innanzitutto nel loro corpo, senza perdersi quindi in futili scontri per un’uguaglianza che non c’è: ne sono loro stessi la prova evidente. A partire da una tale visione, si può dunque affermare che è il corpo a contraddistinguere il destino della vita della donna. Per Rousseau:

Il maschio è maschio solo in determinati momenti, la femmina è femmina per tutta la vita, o almeno per tutta la giovinezza: essa è continuamente assoggettata alle esigenze del proprio sesso e, per adempierne bene le funzioni, deve avere una complessione fisica che vi si adegui.⁵⁹

⁵⁴ Paul Hoffmann, *Corps et coeur dans la pensée des Lumières*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000, p. 113. “Etant donné que le corps féminin est irréductible au corps masculin dans son organisation et dans les fonctions qu’il remplit dans la génération, il s’agit, pour le médecin, de savoir dans quelle mesure cette différence influe sur l’âme, c’est-à-dire sur les modes de la connaissance et sur l’exercice de la raison”.

⁵⁵ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 496.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ J.J. Rousseau, *Lettera a d’Alembert*, cit., p. 51.

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 496.

⁵⁹ *Ivi*, p. 500.

La donna, legata al suo destino biologico, non può affrancarsi da tutte quelle costrizioni che derivano dal suo stesso sesso. In particolare, la sua capacità generativa pare plasmare tutta l'intera esperienza corporea femminile: durante la gravidanza deve curarsi, dopo il parto recuperare le energie. L'allattamento invece richiede una quotidianità a stretto contatto con il neonato e una dimensione, quindi, di quiete e tranquilla sedentarietà:

Ha bisogno di riguardarsi durante la gravidanza, ha bisogno di riposo in occasione del parto, ha bisogno di una vita riposata e sedentaria per allattare i suoi figli; le occorrono per educarli pazienza e dolcezza, le occorrono uno zelo e un affetto che nulla possa scoraggiare.⁶⁰

Sembra ora diventare sempre più evidente che nel pensiero rousseauiano, è proprio attraverso uno studio di "anatomia comparata"⁶¹ che si può definire quale sia la natura femminile e quale quella maschile. Non è un caso che Rousseau faccia riferimento allo studio della "anatomia comparata". Tuttavia, l'idea che all'uomo e alla donna appartengano due corpi – e dunque due anatomie – diversi si diffonde proprio in quell'epoca. Come sostiene infatti Thomas Laqueur in *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, è solo partire dal Settecento, che "un'anatomia e una fisiologia dell'incommensurabilità sostituirono una metafisica della gerarchia nella rappresentazione della donna in rapporto all'uomo".⁶² Per millenni la visione più diffusa e accreditata era stata invece quella di matrice galeniana. Nel II secolo d.C., Galeno ipotizzò che la donna fosse essenzialmente un uomo "in cui una mancanza di calore vitale – di perfezione – aveva per effetto la ritenzione all'interno di strutture che nel maschio erano visibili esternamente".⁶³ L'uomo e la donna erano cioè uguali, ma a causa di una "mancanza di calore vitale" durante la sua formazione morfologica, la donna non ultimava il suo processo verso la "perfezione". Perciò, l'uomo e la donna, identici fisiologicamente, si differenziavano soltanto per la presenza esterna o interna degli organi genitali: se l'uomo aveva gran parte dell'apparato genitale visibile esternamente, la vagina della donna era semplicemente un pene interno, le labbra il prepuzio, l'utero era il corrispettivo dello scroto e le ovaie dei testicoli.⁶⁴ Questa corrispondenza, che annullava le differenze tra l'apparato maschile e quello femminile, era anche palese a livello linguistico dal momento che le parti femminili non

⁶⁰ *Ivi*, pp. 500- 501.

⁶¹ Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 496.

⁶² Thomas Laqueur, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Laterza, Roma 1992, p. 9.

⁶³ *Ivi*, p. 7.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*.

avevano neppure un nome. Galeno infatti si riferisce alle ovaie con la stessa parola che indica i testicoli, *orcheis*.⁶⁵ La donna era una sorta di ‘copia difettosa’ dell’uomo il quale, di converso, aveva raggiunto morfologicamente il livello più elevato dello sviluppo dell’essere umano. Tale modello iniziò a vacillare solo a partire dal Settecento, quando iniziarono a circolare studi scientifici che dimostravano l’incommensurabile differenza anatomica dell’uomo e della donna. Nel 1750, Edmond Thomas Moreau pubblica a Parigi uno studio intitolato *Quaestio medica... An præter genitalia sexus inter se discrepent?*, ovvero *Questione medica: se esiste una differenza tra i sessi oltre a quella genitale*⁶⁶ con il quale, come risulta chiaramente già dal titolo, intende interrogare la vera origine della differenza sessuale. È così che l’intero apparato genitale inizia a essere il punto focale di diversi studi, volti a descrivere le diversità concernenti il corpo maschile e quello femminile. Si tratta di un cambio di prospettiva che viene testimoniato anche dall’articolo del *Supplément* all’*Encyclopedie* dove si legge:

Non era che una sciocchezza quella di Galeno, che è stata ripetuta anche di recente, quando si è voluto considerare l’uomo come una *donna*, il cui utero sarebbe uscito dal corpo grazie alla superiorità delle sue forze. Non è all’utero che corrisponde l’organo maschile; quest’ultimo ha il suo organo corrispettivo nella clitoride. L’utero e la vagina non hanno niente di analogo nell’uomo, come le vescicole seminali e la prostata non hanno niente di analogo nella *donna*.⁶⁷

Abbandonato definitivamente il sistema galeniano, era quindi chiaro che gli apparati genitali maschile e femminile possedevano caratteristiche nettamente differenti. Non esistevano versioni femminili o maschili dello stesso organo: ogni sesso aveva caratteristiche proprie. Questa nuova visione della differenza sessuale iniziò a circolare anche al di fuori dell’ambito medico-scientifico. Come leggiamo nel breve pamphlet intitolato *Sur les femmes*, nemmeno Diderot può evitare di parlare delle donne da un punto di vista anatomico:

La donna ha dentro di sé un organo suscettibile di terribili spasmi, che la domina e evoca nella sua mente fantasmi di ogni tipo. È nel delirio isterico che torna al suo passato, si proietta nel

⁶⁵ *Ivi*, p. 8.

⁶⁶ Londa Schiebinger, *Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy*, in «Representations», No. 14, *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (Spring, 1986), p. 51.

⁶⁷ *Supplément au Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome III, Rey, Paris, 1777. “Ce n’est donc qu’un badinage de Galien, qu’on a renouvelé de nos jours, lorsqu’on a voulu faire envisager l’homme comme une *femme*, dont l’utérus seroit sorti du corps par la supériorité de ses forces. Ce n’est pas à l’utérus que répond l’organe mâle; il a son organe analogue dans le clitoris. L’utérus et le vagin n’ont rien d’analogue dans l’homme, comme les vésicules séminales et la prostate n’ont rien d’analogue dans la *femme*”.

futuro, che tutti i tempi le diventano compresenti. È dall'organo del suo sesso che nascono tutte queste idee insolite.⁶⁸

A partire dalla metà del Settecento, la pubblicazione di trattati, pamphlet e libelli sulla sessualità, sul corpo e sull'identità femminile iniziarono a moltiplicarsi. Gli organi sessuali, le loro caratteristiche e le loro funzioni cominciarono così a entrare nell'immaginario collettivo, creando una nuova idea di differenza sessuale. Come dimostra il breve passo di Diderot appena citato, non era però solo l'ambito medico-scientifico a divulgare le recenti scoperte sull'anatomia, ma anzi, la nuova concezione di femminilità si costruì anche intorno alle riflessioni dei grandi pensatori dell'epoca. Curiosamente infatti, da semplice caratteristica fisica prettamente femminile, l'utero divenne ben presto una inquietante presenza nel corpo della donna, capace di provocare “terribili spasmi”, di influenzare le sue azioni e persino di sottoporla a visioni e crisi isteriche. Improvvisamente il ventre della donna divenne portatore di un segreto spaventoso e minaccioso.

Nel 1755, Pierre Roussel in *Système physique et morale de la femme ou tableau philosophique de la Constitution, de l'Etat organique, du Tempérament, des mœurs, et des fonctions propres au Sexe*, sostenne, a differenza di molti suoi colleghi, che non si potessero considerare la donna e l'uomo diversi solamente dal punto di vista sessuale. Il fisico francese scriveva a tal proposito che “l'essenza del sesso non è confinata solo ad un organo singolo ma è esteso, attraverso sfumature più o meno percepibili, in tutte le parti”.⁶⁹ Uno studio accurato e meticoloso dell'intero corpo umano, e non solamente dell'apparato riproduttivo, si rendeva quindi necessario. In tale cornice di senso, sono significative le ricerche effettuate in quegli anni sullo scheletro femminile. Come sostiene Londa Schiebinger, la centralità di tali studi è chiara: “se le differenze sessuali possono essere individuate nello scheletro, allora l'identità sessuale potrebbe non essere più legata a degli organi annessi a un corpo umano neutro, [...] ma penetrerebbe ogni muscolo, ogni vena e ogni organo attaccato allo scheletro e modellato da esso”.⁷⁰

⁶⁸ Denis Diderot, *Sur les femmes*, L. Pinchon, Paris 1919, p. 16. “La femme porte au-dedans d'elle même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce. C'est dans le délire hystérique qu'elle revient sur son passé, qu'elle s'élance dans l'avenir, que tous les temps lui sont présents. C'est de l'organe propre à son sexe que partent toutes ses idées extraordinaires”.

⁶⁹ Pierre Roussel, *Système physique et morale de la femme ou tableau philosophique de la Constitution, de l'Etat organique, du Tempérament, des mœurs, et des fonctions propres au Sexe*, Vincent, Paris 1755, p.2. Testo consultabile online su <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42693r>. (ultima consultazione in data 11/03/2015) “Le différence de ces moyens constitue le sexe, dont l'essence ne se borne point à un feu organe, mais s'étend, par des nuances plus ou moins sensibles, à toutes les parties [...]”.

⁷⁰ L. Schiebinger, *Skeleton...*, cit., p. 53. “if sex differences could be found in the skeleton, then sexual identity would no longer be a matter of sex organs appended to a neutral human body, [...] but would penetrate every muscle, vein, and organ attached to and molded by the skeleton”.

Si trattava dunque di “[...] trovare, o di ritrovare, l’essenza originaria della donna; ciò che definisce, al di là delle immagini imposte, la sua natura”.⁷¹ Un’essenza femminile che fosse cioè tangibile, chiara nella sua plausibilità scientifica. Bisognava perciò andare a studiare a fondo quel corpo da troppo tempo considerato “un uomo imperfetto” e trovare le caratteristiche uniche e costitutive del soggetto femminile.

Nel 1726, Alexander Monro, professore di anatomia a Edimburgo, inserì nel suo *The Anatomy of the Human Bones*, una delle prime descrizioni delle ossa femminili. Monro, a partire da un’ipotesi di tipo funzionalista, definì le tre origini delle “specialities of the female bones”: la costituzione debole, la vita sedentaria e le funzioni procreative della donna renderebbero le ossa femminili diverse da quelle degli uomini.⁷²

Tra le prime rappresentazioni dello scheletro femminile è necessario ricordare anche quella di William Cheselden. Nel 1733, egli decide di disegnare l’ossatura maschile e femminile, basandosi sulle loro raffigurazioni artistiche, e quindi idealizzate. Una rappresentazione più artistica che scientifica, quindi, che non riuscì a riprodurre fedelmente le caratteristiche dei due scheletri.

Bisognerà attendere il 1759 per il primo disegno accurato, accompagnato da testo, per opera di Marie-Geneviève-Charlotte Thiroux d’Arconville, una delle poche anatomiste dell’epoca. Thiroux d’Arconville, che tradusse in francese l’opera di Monro, era convinta che fosse il cadavere la migliore fonte dalla quale copiare le forme del corpo umano.⁷³ Decisa a studiare la natura senza la mediazione di altre raffigurazioni, si cimentò nella riproduzione di uno scheletro femminile. Quest’ultimo era contraddistinto da un cranio molto più piccolo di quello maschile e da un bacino molto più largo. Lungi dall’essere il risultato di un’osservazione meticolosa, l’immagine della donna con il cranio piccolo e il bacino grande si diffuse e fu utilizzata per dimostrare che la donna era per natura meno intelligente dell’uomo e il suo destino era quello di dedicarsi alla riproduzione. Come infatti sostiene Londa Schiebinger, “l’interesse della comunità scientifica non era casuale: gli

⁷¹ Stéphanie Genand, *Le Corps féminin: fantômes et représentation au XVIII^e siècle*, Helene Cussac, Anne Deneys-Tunney, Catriona Seth (a cura di), *Les discours du corps au XVIII^e siècle. Littérature, Histoire, Philosophie*, Presse de l’Université Laval, Québec 2009, p. 263. “de trouver, ou de retrouver, l’essence originelle de la femme; ce qui définit, au-delà des images imposées, sa nature”. Si veda anche: Karen Harvey, *The century of sex? Gender, bodies, and sexuality in the long eighteenth century*, «The Historical Journal», Volume 45, Issue 04, December 2002, pp. 899-916.

⁷² Cfr. L. Schiebinger, *Skeleton...*, cit., pp. 56-57.

⁷³ Cfr. Londa Schiebinger, *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*, Harvard University Press, 1991 p. 249.

anatomisti si concentravano su quelle parti del corpo che sarebbero potute diventare politicamente significative”.⁷⁴

Gli studi scientifici non erano cioè neutri, ma anzi si riponeva in essi la speranza di confermare la differenza sessuale. Una differenza che doveva vedere da un lato l’uomo, forte e attivo, e dall’altro la donna debole e passiva. Come afferma infatti Laqueur:

A partire dal Settecento, la concezione dominante [...] è stata che esistono due sessi stabili, incommensurabili e opposti, e che la vita politica, economica e culturale degli uomini e delle donne (i loro ruoli di genere) è in qualche modo basata su questi “fatti”.⁷⁵

Si trattò di un cambio di rotta decisivo che permise di pensare per la prima volta gli esseri umani come separati da un’immensa differenza biologica, difficilmente confutabile, dal momento che era la natura stessa a mostrarne l’evidenza. Sottolineando le conseguenze politiche e sociali di tale dato di fatto, si rendeva “la biologia – ossia il corpo stabile, astorico, sessuato – [...] il fondamento epistemico delle norme concernenti l’ordine sociale”.⁷⁶ Curiosamente, proprio nel momento in cui l’ordine gerarchico sociale iniziava a sgretolarsi e l’idea di un’uguaglianza rivoluzionaria prendeva piede, “il campo di battaglia dei ruoli di genere si spostò verso la natura, verso il sesso biologico”.⁷⁷ Con lo scopo di trovare un nuovo ordine sociale e politico quindi, come sostiene Pateman, “[fu] solo nel mondo moderno che il “disordine delle donne” [costituì] un problema generale, sociale e politico”.⁷⁸ In tale cornice di senso, si inseriscono le pagine rousseauiane dedicate a Sofia: come vedremo nell’*Emilio* si rende necessaria un’educazione adatta alla donna in quanto donna.

6.3 L’EDUCAZIONE DELLA DONNA VIRTUOSA

Sofia deve essere donna come Emilio è uomo, cioè deve avere quanto occorre alla costituzione della sua specie e del suo sesso per occupare il posto che le spetta nell’ordine fisico e morale.⁷⁹

⁷⁴ L. Schiebinger, *Skeleton...*, cit., pp. 42-43. “The interests of the scientific community were not arbitrary: anatomists focused attention on those parts of the body that were to become politically significant”.

⁷⁵ T. Laqueur, *L’identità...*, cit., p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 201.

⁷⁸ C. Pateman, *The disorder...*, cit., p. 17. “it is only in the modern world that ‘disorder of women’, constitutes a general social and political problem”.

⁷⁹ J. J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 495.

Rousseau fornisce chiaramente i dettami dell'educazione della futura moglie di Emilio che dovrà focalizzarsi sullo sviluppo delle inclinazioni prettamente femminili che fanno di Sofia una donna. A tale proposito il filosofo ginevrino sottolinea come, già in tenera età, le bambine presentino inclinazioni diverse da quelle dei bambini:

I fanciulli amano il movimento e il rumore: tamburi, trottole, carrozzelle; le fanciulle preferiscono ciò che colpisce l'occhio e serve all'ornamento: specchi, monili, fronzoli e soprattutto bambole; le bambole sono la più tipica passione di questo sesso e ciò mostra nel modo più evidente che la sua inclinazione è determinata dal compito cui è destinato.⁸⁰

Se i bambini preferiscono i giochi più movimentati, amano gli strumenti rumorosi e i giocattoli dinamici, come le trottole, le bambine manifestano chiaramente la loro natura, nella scelta di bambole e giochi che permettono loro di specchiarsi e abbellirsi. La dedizione con la quale si prendono cura dei bambolotti, pettinandoli, cambiandone gli abiti, e accudendoli, è per Rousseau la dimostrazione lampante del destino delle donne. Dedicando il suo tempo e la sua attenzione alla cura delle bambole, la fanciulla si sperimenta in quello che sarà il suo compito principale nella vita: ovvero l'accudimento dei figli.

Osservate una bambina che passa la giornata intorno alla sua bambola: le cambia e ricambia acconciatura, la veste e la spoglia cento volte, cerca continuamente nuove combinazioni di ornamenti, non importa se bene o male assortiti; le dita mancano di destrezza, il gusto non è ancora formato, ma già l'inclinazione si manifesta.⁸¹

È quindi attraverso l'osservazione delle attività ludiche della bambina che il precettore intuisce quali siano le inclinazioni femminili. Si dovranno perciò stabilire obiettivi educativi distinti, a seconda del sesso dell'allievo, seguendo le indicazioni fornite dalla natura stessa. Risulta in questo modo evidente che il destino femminile sia contraddistinto da quelle attività che svolgerà successivamente la donna: ossia le attività di cura che la rendono una moglie e una madre. Se la bambina già nei primi anni di vita si dedica a giocare con le bambole, manifestando così la sua predilezione per le attività sedentarie, l'educatore dovrà semplicemente assecondarla, cercando di pensare a un progetto teso allo sviluppo delle facoltà consone alla natura femminile. L'educazione non dovrà tuttavia prevedere unicamente attività volte allo sviluppo cognitivo. Come abbiamo visto

⁸⁰ *Ivi*, p. 510.

⁸¹ *Ibidem*.

anche con Emilio, è necessario occuparsi in primo luogo dello sviluppo dei sensi e stimolare il corpo. Leggiamo infatti che:

Poiché la nascita del corpo precede, per così dire, quella dell'anima, la prima educazione deve avere per oggetto il corpo: questo criterio di priorità vale per entrambi i sessi: ma lo scopo di tale educazione è diverso: nell'uno mira a sviluppare la forza nell'altro la grazia.⁸²

Focalizzare l'attenzione sul corpo significa, anche in questo caso, che il corpo maschile e quello femminile devono essere gestiti in diversi modi. Per quanto riguarda il corpo dell'uomo, prestante e virile, come abbiamo visto, occorre stimolare e allenare la forza. Al contrario, per quanto riguarda la donna è necessario favorire lo sviluppo la grazia. Rousseau sottolinea però come queste due caratteristiche non siano esclusive dell'uno o dell'altro sesso. Se in vista delle mansioni future è fondamentale sviluppare maggiormente la grazia nelle donne è tuttavia altrettanto importante evitare che diventino dei soggetti troppo deboli. Le attività femminili non devono condurre la donna a preferire una vita troppo sedentaria, rendendola un soggetto poco prestante. Infatti, secondo Rousseau, il rischio è che, se troppo delicate e molli, le donne trasmettano le stesse qualità direttamente ai figli. Come si legge nell'Emilio, "occorre infatti che esse abbiano una certa solidità, non per se stesse, ma appunto per gli uomini, perché siano robusti quelli che nasceranno da loro".⁸³ L'educazione del corpo della donna è ancora una volta tesa all'incremento delle funzioni che esso dovrà svolgere durante la maternità. Quindi la donna, al fine di non soffocare la sua natura, deve essere graziosa e delicata, ma allo stesso tempo deve, fin dalla più tenera età, esercitare quel corpo che le permetterà successivamente di partorire un figlio sano e vigoroso. Per educare al meglio una buona moglie e madre, è importante stimolarne sia il corpo che la mente. Attività troppo sedentarie potrebbero nuocere più che spronare la fanciulla: è necessario allontanare il pericolo di un suo troppo veloce indebolimento. In tal senso, l'educatore dovrà concepire un progetto pedagogico molto ben strutturato, non lasciando troppo tempo alla bambina per adagiarsi nella sua passività. Rousseau infatti afferma:

⁸² *Ivi*, p. 508.

⁸³ *Ibidem*.

Giustificate sempre le occupazioni che imponete alle ragazze, ma non lasciatele mai inoperose. L'ozio e l'indolenza sono per loro i difetti più pericolosi e da cui più difficilmente guariscono, una volta contratti.⁸⁴

Sebbene le bambine siano per natura portate alle attività meno movimentate, è necessario non smettere di proporre loro dei giochi che non le lascino mai in una condizione di oziosità. Suggerendo sempre attività ludiche dinamiche e dando alle fanciulle dei buoni motivi per farle, si evita facilmente quelli che sono i difetti più nocivi per la donna, ovvero – come abbiamo visto – l'ozio e l'indolenza. Seguendo la terminologia derridiana, utilizzata precedentemente, si può dire che le azioni supplementari pensate dal precettore abbiano il compito di favorire l'espressione della natura femminile, limitandone però i rischi. Orientare la natura femminile significa quindi innanzitutto seguire quelle inclinazioni naturali che le bambine manifestano già durante l'infanzia, ma allo stesso tempo impedire che la predilezione per le attività sedentarie diventi, col passare del tempo, un difetto. Questo diventerebbe un problema troppo difficile da gestire nel momento futuro in cui la donna si troverà a prendersi cura della sua famiglia:

La dissipazione, la frivolezza, l'incostanza sono difetti che nascono facilmente dalle loro prime inclinazioni, quando siano degenerare e costantemente seguite. Per prevenire questo eccesso, insegnate loro per prima cosa a dominare se stesse.⁸⁵

L'autocontrollo della donna è fondamentale per evitare quegli eccessi che le impedirebbero di svolgere al meglio il suo ruolo nella sfera domestica. Senza una guida adeguata, la fanciulla potrebbe abbandonarsi ad attività futili e nocive. Per evitare ciò, la giornata deve essere scandita da attività e giochi che non lascino mai la bambina nell'ozio e nell'inattività:

Le ragazze debbono essere attive e laboriose; e non è tutto: debbono essere abituate per tempo a sopportare la costrizione. Questa disgrazia, se può considerarsi tale per esse, è inseparabile dal loro sesso, e mai se ne libereranno, se non per soffrirne altre ben più crudeli. Saranno assoggettate per tutta la vita alla costrizione più continua e più severa, quella delle convenzioni sociali.⁸⁶

⁸⁴ *Ivi*, p. 513.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

L'educatore deve aver bene in mente che il futuro compito della donna sarà contraddistinto da obblighi e doveri dai quali non potrà mai liberarsi. Rousseau sottolinea come questo sia un passo fondamentale poiché, nel corso della sua esistenza, la donna sarà sottoposta a una continua e dura imposizione di doveri, da parte della società e delle sue convenzioni. Essere moglie e madre si rivela un destino biologico che pone la donna in una condizione di subordinazione. La bambina deve essere educata fin da subito all'obbedienza e al rispetto dell'autorità. Le sue attività dunque non dovranno solo permetterle di esprimere la sua natura, ma saranno caratterizzate da brusche interruzioni e da cambi di attività repentini. In questo modo la fanciulla imparerà a cambiare attività senza domandare, a essere docile e accondiscendente. Tutt'altro che spontanei e liberi, i giochi delle bambine dovranno essere sempre monitorati dal precettore. Rousseau non sembra capace di spiegare razionalmente perché le donne, che secondo il filosofo ginevrino per natura sono inclini alla vita domestica, debbano essere soggette ad una pedagogia così autoritaria basata sul castigo.⁸⁷ Infatti se tra la natura femminile e le convenzioni sociali, che la vogliono relegata nella sfera privata, c'è una continuità lineare e fluida non si spiega perché, come sostiene Rousseau nell'*Emilio*, "la vita della donna onesta [sia] una lotta continua contro se stessa".⁸⁸ La donna sembra essere contraddistinta da una natura duplice e contraddittoria: se da una parte, come ci mostrano le bambine già dall'infanzia, la sua natura coincide stranamente con le convenzioni sociali che la destinano ai soli ruoli di moglie e di madre, d'altra parte la donna è governata dal suo disordine interiore. Una lotta, questa, lunga una vita e che non deve essere sottovalutata: la donna deve imparare fin dalla più tenera età a seguire gli ordini. In tale cornice di senso, prende forma l'intero capitolo V dedicato a Sofia: nelle pagine rousseauiane emergono le linee guida per l'educazione della donna virtuosa. Infatti, quest'ultima è colei che riesce a controllare se stessa, a destreggiarsi in modo egregio tra i suoi compiti, il suo ruolo e la sua natura. In altre parole, la donna virtuosa è colei che, rappacificatasi con la sua condizione, diviene la padrona di casa, la regina della sfera domestica. Come abbiamo visto, sebbene possa sembrare un percorso lineare, al

⁸⁷ Com'è noto la prima critica femminista all'idea educativa rousseauiana è stata formulata da Mary Wollstonecraft. Cfr. Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, BUR, Milano 2008. In aperta polemica con Rousseau, Wollstonecraft scrive: "Desidero esortare le donne a impegnarsi per acquisire forza, sia fisica che mentale, e persuaderle che frasi tenere, animi impressionabili, delicatezza di sentimenti e raffinatezza del gusto, sono pressoché sinonimi di debolezza, e coloro che sono semplicemente oggetto di compassione e di quel tipo di amore che è stato definito suo parente, diventeranno presto oggetto di disprezzo". E poche pagine più in là afferma: "È farsesco infatti chiamare virtuoso un individuo le cui virtù non siano il risultato dell'esercizio della propria ragione. È questa l'opinione di Rousseau rispetto agli uomini; io la estendo alle donne e con fiducia affermo che esse sono state fuorviate dalla falsa raffinatezza e non dal tentativo di acquisire qualità maschili". Per approfondire lo studio sul pensiero di Mary Wollstonecraft si veda: Claudia Johnson, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge University Press, New York 2002.

⁸⁸ *Ibidem*.

contrario l'esistenza femminile sarà contrassegnata da obblighi e costrizioni, che plasmeranno non solo le attività ma anche la personalità della donna:

La prima e più importante qualità di una donna è la dolcezza: destinata ad obbedire ad un essere così imperfetto come l'uomo, spesso così pieno di vizi e sempre così pieno di difetti, deve imparare per tempo a subire anche l'ingiustizia e a sopportare i torti di un marito senza lagnarsi; non tanto per lui dev'essere dolce ma per se stessa.⁸⁹

In balia del carattere del marito e delle ingiustizie subite, la donna dovrà sapere far fronte a situazioni spiacevoli. Deve imparare cioè a vivere serenamente le situazioni di sopruso e ad accettare tale condizione senza protestare. L'esistenza femminile pare così un labirinto senza uscita: la donna non ha scelta, l'unica cosa che può fare è apprendere a vivere al meglio la condizione alla quale è destinata:

Da questa abituale costrizione deriva una docilità di cui le donne hanno bisogno per tutta la vita, poiché non cessano mai di trovarsi soggette ad un uomo o ai giudizi degli uomini, e a loro non è consentito mettersi al di sopra di questi giudizi.⁹⁰

La donna si troverà a vivere tutta la sua vita in una condizione di subordinazione: dovrà seguire la volontà del marito e prendersi cura dei figli. Nefaste sarebbero infatti le conseguenze di un'eventuale riluttanza da parte della donna. Come scrive Rousseau:

quando ella non ascolta la voce del capo della famiglia, quando vuole usurpare i diritti ed esercitare direttamente il comando, gli effetti di tale disordine non sono altro che miseria, scandalo e disonore.⁹¹

La donna diventa consapevole di essere in una condizione di dipendenza e di dover sviluppare tutte quelle facoltà che la faranno diventare una buona moglie e una madre premurosa, già durante la fanciullezza, "poiché la dipendenza è la condizione naturale delle donne e le giovanette sentono di essere destinate ad obbedire".⁹² La soggezione all'uomo non deve però essere percepita come una

⁸⁹ *Ivi*, p. 515.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 572.

⁹² *Ivi*, p. 514.

condizione di costrizione.⁹³ A tal proposito, Rousseau scrive che “tutti questi compiti non debbono apparirle come faticose virtù ma come spontanee e gradite attività, altrimenti la specie umana verrebbe assai presto ad estinguersi”.⁹⁴ D'altra parte il precettore è ben consapevole che non ha senso trasformare una donna in una serva: la natura stessa infatti “al contrario vuole che pensino, che giudichino, che amino, che conoscano, che coltivino la loro mente non meno del loro volto [...]. Esse debbono apprendere molte cose ma soltanto quelle che è per loro opportuno sapere”.⁹⁵ Quella della donna sarà quindi un'educazione calibrata e su misura grazie alla quale l'educatore dovrà far sviluppare alla bambina solamente quelle facoltà che le potranno essere utili nella sfera domestica, senza però insegnarle la sottomissione completa. Lungi infatti dall'essere una condizione servile, l'esistenza femminile tra le mura domestiche deve essere caratterizzata dal controllo e dal potere su di sé e sugli altri. Come scrive il filosofo ginevrino la donna “deve dominare nella casa come un ministro nello Stato: facendosi comandare quello che vuole fare”.⁹⁶ La donna virtuosa è perciò colei che regna incontestata nel privato, colei che sa cosa vuole e addirittura sa come farselo comandare. Il soggetto femminile rousseauiano, come sottolinea Elena Pulcini può essere considerato un “simbolo dell'intero percorso della modernità”: “da un lato l'individuo femminile appare il portatore per eccellenza di sentimenti di coesione e di prospettive comunitarie [...], dall'altro questa particolare qualità si fonda [...] sul parziale sacrificio dell'identità”.⁹⁷ Giulia, modello di donna virtuosa, infatti, sacrificherà “quella passione nella quale si esprime la sua più radicale e autentica identità. Essa sacrifica i propri desideri e sceglie ciò che il mondo si aspetta da lei, in quanto ha, per così dire, interiorizzato e fatto proprio i valori altrui”.⁹⁸

⁹³ Si veda anche: Elena Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine del conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990, p.125. Pulcini sottolinea gli elementi di modernità del pensiero rousseauiano. “Difendendo il diritto di ogni individuo alla scelta del partner, Rousseau si colloca all'interno di un nuovo codice che, diversamente da quello aristocratico, assegna al matrimonio, in prima istanza, la funzione di soddisfare esigenze e desideri soggettivi”.

⁹⁴ *Ivi*, p. 501.

⁹⁵ *Ivi*, p. 505.

⁹⁶ *Ivi*, p. 572.

⁹⁷ E. Pulcini, *L'individuo.....*, cit., p. 108.

⁹⁸ *Ivi*, p. 113.

6.4 LA DONNA VIRTUOSA: CORPO E PERFORMANCE

La donna non deve preoccuparsi però solo della sua posizione nella sfera domestica. Per adempiere appieno al suo ruolo deve anche prendersi cura del corpo: secondo Rousseau, infatti, avere una disciplina fisica aiuta ad avere una disciplina morale. Così Sofia viene educata a tenere una dieta equilibrata, mantenendo sotto controllo la sua golosità. Come leggiamo nell'*Emilio* infatti:

Sofia [...] crescendo ha acquistato altri gusti che l'hanno distolta dai bassi piaceri del palato. Nelle donne come negli uomini, non appena il cuore comincia a destarsi, la golosità non è più un vizio dominante. Sofia ha conservato in questo campo i gusti del suo sesso: ama i latticini e i dolci; gradisce la pasticceria e le pietanze leggere servite tra i piatti principali, ma ben poco la carne; non ha mai assaggiato il vino né liquori forti; inoltre mangia tutto con molta moderazione: il gentil sesso, meno attivo del nostro, ha minor bisogno di rifocillarsi.⁹⁹

Curiosamente gli stessi alimenti sembrano appartenere alla dieta di Giulia, che a differenza di Sofia si erge a modello supremo di virtuosità ed equilibrio:

Persino Giulia potrebbe fornirmi un esempio: benché sia sensuale e ghiotta a tavola, non gusta né la carne né le salse, né il sale, e non ha mai bevuto vino mero. Ottimi legumi, uova, crema, frutti: questi sono i suoi cibi soliti, e se non fosse per il pesce di cui è assai ghiotta sarebbe un'autentica pitagorica.¹⁰⁰

Seguire un regime alimentare sano non è semplicemente un effetto della condotta virtuosa di Giulia, ma al contrario, rispettare i gusti del suo sesso le permette di stimolare la virtù del suo carattere. Virtù e alimentazione, in questo senso, sono strettamente interconnesse e creano “un circolo dietetico virtuoso”.¹⁰¹

Giulia ha l'anima e il corpo egualmente sensibili. La stessa delicatezza regna dei suoi sentimenti e nei suoi organi. Era fatta per conoscere e gustare tutti i piaceri e a lungo non amò la virtù così

⁹⁹ *Ivi*, p. 554.

¹⁰⁰ J.J. Rousseau, *Giulia...*, cit., p. 475.

¹⁰¹ Capucine Lebreton, *Le corps de Julie, ou le personnage romanesque comme lieu de théorisation*, in Helene Cussac, Anne Deneys-Tunney, Catriona Seth (a cura di), *Les discours du corps au XVIII siècle. Littérature, Histoire, Philosophie*, Presse de l'Université Laval, Québec 2009, p. 120. “Le fait que son régime alimentaire soit le mieux approprié à son état n'est pas seulement une conséquence de la vertu de Julie; en respectant les goûts de son sexe, elle entretient les vertus de son caractère, elle tire le meilleur de sa nature féminine. Elle installe un cercle diététique vertueux”.

appassionatamente che come la più dolce delle voluttà. Oggi che sente placidamente questa suprema voluttà, non si priva di nessuna di quelle che le si possono associare; ma il suo modo di gustarle somiglia all'austerità di coloro che se ne privano, e l'arte di godere è per lei quella delle privazioni; non di quelle privazioni penose e dolorose che offendono la natura e di cui il suo autore sdegni l'insensato omaggio, ma delle privazioni passeggiere e moderate, che mantengono alla ragione il suo impero e servono di condimento al piacere ovviando al disgusto e all'abuso.¹⁰²

Al fine di mantenere in armonia corpo e anima, Giulia deve trovare un “sottile equilibrio in cui i piaceri non siano assenti, poiché sono necessari dei piaceri, ma rari, in modo da non lasciarli degenerare in bisogni”.¹⁰³ In un lavoro di continua ponderazione e misura, Giulia sa come non cedere alle tentazioni, come non abusare di certi alimenti, in poche parole conosce l'arte del godere con discrezione ed eccelle nell'evitare che i piaceri si trasformino in vizi.

D'altra parte per seguire una dieta virtuosa, la donna e l'uomo devono seguire le indicazioni della natura. Non è solamente una questione di gusto, bensì si tratta dell'acquisizione di alimenti più o meno appropriati per l'organismo. Rousseau descrive a questo proposito una vita esemplare fatta di piccole pratiche quotidiane virtuose. È fondamentale che anche il corpo sia nutrito con degli alimenti che ne favoriscono l'equilibrio e il benessere. Anche in questo caso però bisogna in primo luogo tener conto del sesso: secondo il filosofo ginevrino, i cibi devono essere scelti in base alle esigenze della donna e a quelle dell'uomo. Come scrive in *Giulia o la nuova Eloisa*:

I latticini e lo zucchero rispondono a uno dei gusti naturali del sesso, sono quasi il simbolo dell'innocenza e della dolcezza che ne formano il più caro ornamento. Gli uomini invece preferiscono in generale i sapori robusti e i liquori spiritosi; alimenti più adatti alla vita attiva e laboriosa che la natura gli impone; quando questi vari gusti cominciano ad alterarsi e confondersi, è quasi infallibilmente indizio della disordinata mescolanza dei sessi.¹⁰⁴

L'assunzione di alimenti diversi rispecchia le diverse attività svolte nella vita dai due sessi: per l'innocenza e la dolcezza della donna occorrono latticini e zucchero, per la forza e la prestanza dell'uomo cibi saporiti e corposi. Il rischio che si corre a non rispettare tali indicazioni è di cadere

¹⁰² J.J. Rousseau, *Giulia...*, cit., p. 564.

¹⁰³ Capucine Lebreton, *Le corps de Julie...*, cit., p. 121. “subtil équilibre où les plaisirs ne soient pas absents, car il faut des plaisirs, mais rares, de façon à ne pas les laisser dégénérer en besoins”.

¹⁰⁴ J.J. Rousseau, *Giulia...*, cit., p. 474.

in quella così nociva confusione tra i sessi. Rischio che Rousseau intravede dilagare già tra i suoi contemporanei:

ho notato che in Francia, dove le donne vivono continuamente con gli uomini, esse hanno perduto affatto il gusto dei latticini, e gli uomini molto quello del vino; mentre in Inghilterra, dove i due sessi sono meno confusi, il loro gusto particolare s'è mantenuto meglio. In generale direi che spesso si potrebbe trovare un indizio del carattere della gente nella scelta degli alimenti preferiti. Gli italiani che mangiano molti erbaggi sono effeminati e molli.¹⁰⁵

Un regime alimentare appropriato favorisce un ottimale sviluppo dell'individuo, soprattutto per quanto riguarda le caratteristiche proprie del suo sesso. Di converso, una dieta non consona alla propria natura fa sia degli uomini che delle donne, dei soggetti 'confusi': così, per esempio, gli uomini che preferiscono cibi poco saporiti e nutrienti diventeranno dei maschi oziosi e poco vigorosi, più simili alle donne che a veri uomini. Come sostiene Capucine Lebreton "se i gusti naturali sono rispettati, l'alimentazione diventa un coadiuvante della virtù, e anche meglio, essa la rende facilmente praticabile, sviluppando nell'individuo un temperamento coerente".¹⁰⁶

La cura e il rispetto per il proprio corpo vanno insegnati fin dai primi anni di vita. La donna infatti deve prendersi cura del suo corpo che come abbiamo visto, per il filosofo ginevrino era caratterizzato da un disordine interiore. Una dieta sana e in generale la cura del corpo divengono in questo modo degli strumenti fondamentali per ritrovare l'equilibrio interiore femminile. La bellezza tuttavia non deve essere un metro di giudizio per la donna: com'è noto, Rousseau immagina Sofia e Giulia come delle ragazze modeste e non particolarmente belle. La virtù della donna si mostra dal controllo del suo corpo e dalla capacità di far emergere il suo benessere interiore. La donna infatti non deve in nessun modo nascondere i propri difetti, né agghindarsi al fine di esaltare la propria virtù, che risulterebbe così contraffatta:

I familiari promettono loro degli ornamenti come ricompensa, le inducono ad amare quelli più ricercati: "Com'è bella!" dicono, quando sono tutte agghindate. E viceversa si dovrebbe far loro capire che l'eccesso degli ornamenti serve solo a nascondere dei difetti e che il vero trionfo della bellezza è di brillare per virtù propria.¹⁰⁷

¹⁰⁵ J.J. Rousseau, *Giulia...*, cit., pp. 474-475.

¹⁰⁶ C. Lebreton, *Le corps de Julie...*, cit., p. 20. "Si les goûts naturel sont respectés, l'alimentation devient un adjuvant de la vertu, et même mieux, elle la rend facile à pratiquer en entretenant chez l'individu un tempérament cohérent".

¹⁰⁷ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 518.

Lungi però dal potersi disinteressare del giudizio altrui, la donna “anche comportandosi bene, non ha assolto che la metà del suo compito, poiché ciò che si pensa di lei non è meno importante di ciò che realmente ella è”.¹⁰⁸ Curiosamente, quindi, Rousseau tiene ben distinto l’essere virtuosa, dall’apparirlo: la donna deve non solo coltivare e praticare le sue virtù, senza esaltarle con futili ornamenti, ma anche sforzarsi di dimostrare il suo essere virtuosa, poiché saranno gli altri, primo fra tutti il marito, a giudicarla come moglie e come madre:

Proprio per legge della natura le donne, sia per se stesse che per i loro figli, sono alla mercé del giudizio degli uomini: non basta che siano degne di stima, bisogna che siano effettivamente stimate; non basta che siano belle, bisogna che piacciono, non basta che siano sagge, bisogna che siano riconosciute per tali; il loro onore non risiede soltanto nella loro condotta, ma nella loro reputazione: colei che accetta di avere una cattiva fama è impossibile che sia onesta.¹⁰⁹

Si tratta di un giudizio che prende forma proprio a partire da ciò che la donna stessa mostra. La reputazione in questo modo diviene un elemento fondamentale dell’esistenza femminile: non basta essere virtuose perché è necessario dimostrarlo di continuo. L’essere continuamente giudicate è uno degli aspetti naturali dell’esistenza femminile.¹¹⁰ Per la donna inoltre il giudizio altrui è fondamentale, poiché una condizione di sospetto e di dubbio sarebbe deleteria per l’intera famiglia. Il primo compito di una brava moglie è la fedeltà e benché Rousseau riconosca che la responsabilità non sia solo della donna, ma anche dell’uomo, è lei a dover dimostrare maggiore accortezza. Per il filosofo ginevrino è chiaro lo scenario che si aprirebbe nel caso in cui ci fossero anche solo dei dubbi sulla fedeltà della donna:

Se c’è al mondo una situazione spaventosa, è quella di un padre infelice che, senza fiducia nella propria donna, non può abbandonarsi ai più dolci sentimenti del cuore e dubita, abbracciando il figlio, di abbracciare quello di un altro, che è il pegno del suo disonore e usurpa i beni dei figli veramente suoi [...].¹¹¹

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 506.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. E. Pulcini, *L’individuo...*, cit., p. 113. Come sottolinea Pulcini: “L’opinione, condannata da Rousseau come fonte di alienazione e di una falsa identità, viene paradossalmente riconosciuta come un parametro legittimo e necessario dell’educazione femminile”.

¹¹¹ *Ibidem*.

Il solo germe del sospetto, insinuatosi nella famiglia, può creare “una situazione spaventosa”: un padre che, tornando a casa, non ha la certezza che quelli che stringe tra le braccia siano veramente suoi figli. Al fine di evitare tale disastrosa situazione, Rousseau afferma che:

Non occorre dunque soltanto che la donna sia fedele, ma che sia giudicata tale dal marito, dai congiunti, da tutti; occorre che sia modesta, attenta, riservata, e che porti agli occhi altrui, come nella propria coscienza, la testimonianza della propria virtù.¹¹²

Unicamente nel caso in cui il marito e l'intera famiglia siano certi della fedeltà della moglie, quest'ultima può ritenersi soddisfatta del proprio lavoro. La virtù, ci suggerisce il filosofo ginevrino, risiede sia nella coscienza che negli occhi altrui, ovvero è allo stesso tempo una disposizione d'animo e il risultato di una performance. Come afferma Elizabeth Wingrove, infatti, “è il suo spettacolo e l'efficacia delle sue performances a determinare il suo successo nel mettere in pratica quei determinati compiti di genere”.¹¹³ Se “l'uomo, quando agisce rettamente, dipende solo da se stesso”,¹¹⁴ la donna di converso dipende dal giudizio degli altri, da ciò che mostra con i suoi atti, i suoi gesti e le sue attività quotidianamente. In tal senso, la donna a differenza dell'uomo, deve curarsi di ciò che mostra e di come lo mostra:

Vi è forse nel mondo uno spettacolo così commovente, così degno di rispetto come quello di una madre di famiglia che, circondata dai suoi figliuoli, intenta a organizzare i lavori domestici, procurando così una vita felice al marito e governando saggiamente una casa?¹¹⁵

Come si evince da queste poche righe, la donna che si dimostra una moglie premurosa e una madre amorevole è essenzialmente uno spettacolo per gli altri, e lei stessa deve comportarsi come se fosse tale.¹¹⁶ Deve infatti saper ripetere – potremmo dire interpretare – tutti quegli atteggiamenti e comportamenti che agli altri appaiono come virtuosi. In questo senso, la ‘verità’ dell'identità

¹¹² *Ivi*, p. 501.

¹¹³ Rebecca Kukla, *Performing Nature in the Letter of M. D'Alembert*, in Melissa Butler, *Rousseau on Arts and Politics, Autour de la Lettre a D'Alembert*, «Pensée Libre» n.6, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1997, p. 71. “It is the spectacle she presents and the effectiveness of her performances that will determine her success in carrying out these defining tasks of her gender”.

¹¹⁴ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 506.

¹¹⁵ J.J. Rousseau, *Lettera a d'Alembert*, cit., p. 247.

¹¹⁶ Rebecca Kukla, *Performing...*, cit., pp. 71-72.

femminile, come sottolinea Wingrove, “è confermata unicamente nella sua messa in atto”.¹¹⁷ D'altronde, la stessa donna virtuosa rousseauiana esiste “grazie alla ricezione della sua performance, [...] e la sua attenzione agli effetti che produce deve essere esplicita e studiata e non il semplice risultato di un'abitudine”.¹¹⁸ Una messa in scena quindi consapevole, in cui la donna mostra la sua natura femminile, senza paure o ripensamenti. Paradossalmente qui non vi è nessuna artificiosità nel mettere in scena la propria natura: “le performances sono solo la routine di tutti i giorni, l'ordine naturale incarnato”.¹¹⁹ In tal senso, se l'identità femminile si concretizza nella forma della performance, la ripetizione quotidiana di tale auto-rappresentazione fa sì che questa venga percepita come autentica e volontaria. Detto altrimenti, la donna non vive una scissione tra ciò che è e che ciò che deve apparire, proprio grazie a ciò che fa:¹²⁰ il mostrarsi agli altri è una sorta di sintesi dei due poli. “Per questa ragione come e cosa significhi essere uomini e donne è per Rousseau sempre una questione su come e cosa i corpi fanno: la sessualità è così, come tutte le questioni politiche, una questione di controllo delle performances”.¹²¹

Per comprendere al meglio la tensione latente che emerge nei testi rousseauiani tra sesso e genere e più in generale tra natura e cultura, è forse utile analizzare in primo luogo il concetto di genere teorizzato dalla filosofa statunitense Judith Butler. In *La disfatta del genere* Butler scrive: “il genere non rappresenta esattamente quello che si è e neppure quello che si ha. Rappresenta il sistema attraverso cui hanno luogo la produzione e la normalizzazione del maschile e del femminile”.¹²² Tale processo di produzione delle soggettività non sussiste da sé, necessita di un continuo rinnovamento da parte dell'individuo che, anche se inconsciamente, prende parte a tale sistema di normalizzazione. Butler tuttavia precisa che non si tratta di un movimento compiuto dal singolo soggetto: “in primo luogo, la performatività non deve essere intesa come un atto singolo o deliberato ma, piuttosto come la pratica citazionista reiterata attraverso la quale il discorso produce gli effetti

¹¹⁷ Elizabeth Wingrove, *Sexual performance....*, cit., p. 599.

¹¹⁸ Rebecca Kukla, *Performing....*, cit., pp. 71-72. “On the other hand, a woman's performance of her gender identity - haste wife, nurturing mother- is essentially a spectacle for the eyes of others, and she must treat it as such. She exists in the reception of her performance, and thus her attention to the effect she produces must be explicit and studied, and no mere product of unreflective habit”.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 76.

¹²⁰ Elizabeth Wingrove, *Sexual performance....*, cit., p. 587.

¹²¹ Elizabeth Wingrove, *Republicane Romance*, in Lynda Lange, *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2002, p. 319. “For this reason, how and what women and men signify for Rousseau is always a question of how and what their bodies do: sexuality is thus, like all other political issues, a question of controlling performance”.

¹²² Judith Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006, p. 69.

che esso nomina”.¹²³ La performance è in tal senso una pratica che permette a determinati dispositivi discorsivi di produrre delle identità che, al tempo stesso, controllano. Non si tratta, dice Butler, di un atto volontaristico del soggetto bensì di un processo che ha a che fare con il corpo stesso:

Non si potrà dunque intendere il genere che in quanto costruito culturale imposto sulla superficie della materia, identificabile come il corpo o il sesso a esso assegnato. Una volta che il sesso stesso è inteso nella sua normatività, la materialità del corpo non potrà essere pensata a prescindere della materializzazione di quella norma regolativa. Il sesso dunque non è solo ciò che si ha, o una descrizione statica di ciò che si è. È piuttosto una delle norme attraverso le quali il soggetto diventa possibile, quella che qualifica un corpo per tutta la vita all'interno del campo della intelligibilità culturale.¹²⁴

Non è quindi possibile pensare la materialità costitutiva del corpo al di là della norma regolatrice: dal momento in cui il genere si imprime nella materia, il soggetto diviene culturalmente intelligibile in quanto ha un corpo, e quindi un sesso, che lo colloca in una delle categorie prefissate (maschio/femmina). Tuttavia, come afferma Butler “il fatto che sia necessaria una regolazione indica che la materializzazione non è mai completa, che i corpi non si adattano mai completamente alle norme che sollecitano la loro materializzazione”.¹²⁵ In tale cornice di senso, il corpo prende forma da un incessante movimento di normalizzazione che ne denuncia l'incompletezza. Il corpo infatti da solo non dice niente, non può essere pensato a prescindere dall'azione produttiva e normalizzatrice del genere. A tal proposito, Butler si chiede:

che cosa rimane del sesso una volta che ha assunto il suo carattere sociale come genere? Si tratta di chiarire il significato di 'assunzione' [...]. Se il genere si compone dei significati sociali che il sesso assume, allora il sesso non accumula significati sociali come proprietà aggiuntive, ma piuttosto, è sostituito dai significati sociali che accoglie. Il sesso, nel corso di questa assunzione è abbandonato. Il genere emerge, non come termine in continua opposizione al sesso, ma come termine che assorbe e sostituisce il sesso, diventando il segno della sua piena concretizzazione nel genere o di ciò che, da un punto di vista materialistico, potrebbe costituire una piena de-sostantivazione”.¹²⁶

¹²³ Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 2.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 5.

Si potrebbe intravedere in questo passaggio di Butler un'eco derridiana:¹²⁷ il genere come il supplemento non aggiunge niente alla materialità del corpo ma va direttamente a sostituirlo. Come sottolinea Butler, “se il genere si compone di significati che il sesso assume” quest'ultimo è “sostituito dai segni che accoglie”. Sembrerebbe quindi impossibile ripensare al rapporto tra sesso e genere. Eppure, la riflessione butleriana si sviluppa, dal punto di vista politico, in modo interessante:

La costruzione, dunque, non è né un atto singolo né un processo casuale iniziato da un soggetto e culminante in una serie di effetti fissi. La costruzione non avviene nel tempo, ma è essa stessa un processo temporale che opera attraverso la ripetizione di norme; il sesso è sia prodotto sia destabilizzato nel corso di queste ripetizioni. Come effetto sedimentato di una pratica ripetitiva o rituale, il sesso acquista il suo carattere naturalizzato, e, tuttavia, è anche in virtù della ripetizione che si aprono varchi e fessure, instabilità costitutive delle costruzioni. Si tratta di ciò che rifiuta o eccede la norma, che non può essere pienamente definito o fissato dal lavoro ripetitivo della norma. Questa instabilità è la possibilità de-stabilizzante all'interno del processo stesso della ripetizione, il potere che disfa gli effetti stessi che stabilizzano il 'sesso', la possibilità di mettere produttivamente in crisi il consolidamento delle norme del 'sesso'.¹²⁸

Butler scorge la possibilità di uno spazio entro il quale sovvertire il processo di ripetizione, in quanto questo stesso processo è costitutivamente instabile. Detto altrimenti, nel movimento di ripetizione vi sarebbe l'eventuale possibilità di rigiocare quello che eccede o che si discosta parzialmente dalla norma. Si tratta di una sorta di potere destabilizzante interno, o come afferma Butler, “la possibilità di mettere produttivamente in crisi il consolidamento delle norme del 'sesso'”. Una crisi che proprio grazie all'instabilità della ripetizione reiterata e quotidiana dei gesti, dei discorsi, degli atteggiamenti permetterebbe al soggetto di incrinare la norma stessa.

Tornando a Rousseau, il filosofo ginevrino immagina al contrario una chiara aderenza tra sesso e genere, che non permetterebbe di certo una possibile sovversione del ruolo sociale dei sessi. Come abbiamo visto, l'educazione, il controllo dell'identità sessuale e la cura dei corpi sono strumenti necessari per il consolidamento dell'identità di genere e per un'adeguata separazione della sfera pubblica da quella privata. Seguendo ancora una volta le parole di Butler si potrebbe dire che la teoria rousseauiana si avvicina a quel “discorso restrittivo sul genere che persiste nel binarismo uomo/donna, come unico modo di intendere l'ambito del genere, mette in atto un'operazione

¹²⁷ Cfr. paragrafo 3.1 *La logica del supplemento* a p. 52.

¹²⁸ *Ivi*, p. 10.

regolatrice di potere che naturalizza l'esempio egemone, impedendo la pensabilità del suo smantellamento".¹²⁹ Rousseau scrive così paradossalmente nella continua tensione tra corpo e performance: il sesso e il genere devono per lui essere trasparenti l'uno all'altro, coincidere. Come afferma Wingrove "l'identità sessuale non è mai semplicemente il frutto della metafisica di Rousseau: è il suo obiettivo politico".¹³⁰ Il corpo deve perciò essere lo specchio e la massima espressione del genere e viceversa. Da tale cornice di senso, la massima virtù risiede nella capacità di dimostrare il proprio ruolo di genere attraverso il corpo e il proprio sesso attraverso la performance. Per quanto riguarda il soggetto femminile, non vi è conflitto tra natura e performance, in quanto il suo essere donna e il suo performare un determinato ruolo di genere rimangono zone "oscuri, di dimenticanza attiva anche, nelle basi simboliche della cultura".¹³¹

La performance quotidiana della donna virtuosa, in questo senso, non ha niente a che fare con la messa in scena teatrale. Il teatro, per Rousseau, si delinea come "un'imitazione grottesca del processo attraverso il quale le nostre identità si sono di fatto costruite".¹³² Il teatro è nocivo poiché mostra apertamente la finzione che soggiace al processo di soggettivazione. Mostra cioè quello che invece dovrebbe essere nascosto. È curioso notare come Rousseau, nel riferirsi sia al teatro che alla donna, utilizzi il termine 'indecente'. Come sottolinea Rebecca Kukla nella *Lettera a D'Alembert*, "la donna indecente è un'imitazione derisoria della donna virtuosa – le sue azioni sono esagerate, i suoi vestiti e il trucco appariscenti, cerca di sedurre il pubblico. In poche parole, rivela l'artificiosità della performance dell'identità femminile".¹³³ Le rappresentazioni teatrali svelano il trucco, mostrando quell'artificiosità che il filosofo ginevrino tenta disperatamente di combattere.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, il fine rousseauiano non è tuttavia quello di proibire tutti i tipi di spettacolo, ma di trovare nuove forme che permettano, in questo caso, sia agli uomini che alle donne di mostrarsi senza maschere, né ruoli da recitare. In tale orizzonte, Rousseau immagina

¹²⁹ J. Butler, *La disfatta...*, cit., p. 69.

¹³⁰ E. Wingrove, *Sexual performance...*, cit., p. 600. "sexual identity is never simply the effect of Rousseau's metaphysics: it is his political goal".

¹³¹ Patrick Coleman, *Rousseau's political imagination: rule and representation in the Lettre à d'Alembert*, Droz, Ginevra 1984, p. 36. "area of darkness, even of active forgetting, in the symbolic basis of culture".

¹³² R. Kukla, *Performing...*, cit., pp. 73-74. "a grotesque imitation of the process by which our identity is in fact constructed".

¹³³ *Ivi*, p. 75. "The indecent woman is a mocking imitation of the virtuous woman-her actions are exaggerated, her clothing and makeup are flamboyant, she seduces in public. In short, she reveals the artistry that goes into the performance of feminine identity".

l'istituzione dei balli per i giovani sposi, ossia feste pubbliche in cui i fidanzati si possono trovare e conoscersi sotto l'occhio vigile dei genitori e dell'intera comunità:

Vorrei che vi assistessero madri e padri per vegliare sui loro figli, per essere testimoni della loro grazia, della loro abilità e degli applausi che riceverebbero, e godere in questo modo del più dolce spettacolo che possa commuovere un cuore paterno. Vorrei che in generale tutte le persone sposate vi fossero ammesse in qualità di spettatori e di giudici, senza che fosse permesso ad alcuno di profanare la dignità coniugale prendendo parte alle danze.¹³⁴

Un pubblico solenne e familiare deve accompagnare i balli durante i quali i giovani futuri sposi si scambiano le prime parole, si conoscono e danzano insieme. Un luogo perfetto per una conoscenza reciproca che non lascia spazio a imprevisti o pericoli: i giovani sono sotto la vigile supervisione degli adulti:

Vorrei che nella sala ci fosse una zona recintata, comoda e degnamente sistemata, destinata alle persone anziane dell'uno e dell'altro sesso, le quali, avendo già dato cittadini alla patria, vedrebbero anche i loro nipoti prepararsi a divenirlo.¹³⁵

La festa pubblica diviene così uno spazio di incontro per diverse generazioni che possono in questo luogo ritrovarsi ed entrare in relazione. Lo spettacolo, non allontanandosi da una dimensione familiare, mantiene così un'aura di semplicità. I ragazzi e le ragazze devono recitare il loro stesso ruolo, o meglio far trasparire la loro vera natura, e gli spettatori da parte loro, devono solo ammirare lo spettacolo che si svolge davanti ai loro occhi. I giovani si mostrano così al pubblico per quello che sono, senza mascherare in alcun modo né i loro difetti né le loro doti:

Vorrei che tutti gli anni, all'ultimo ballo, la ragazza che durante quelli precedenti si fosse comportata con più onestà e modestia e fosse maggiormente piaciuta a tutti, venisse incoronata dalle mani del Signore-incaricato e insignita del titolo di regina del ballo, che porterebbe tutto l'anno.¹³⁶

¹³⁴ J.J. Rousseau, *Lettera...*, cit., pp. 86-87.

¹³⁵ *Ivi*, p. 87.

¹³⁶ *Ibidem*.

Chi tra le tante giovani donne manifesti con maggior semplicità ed efficacia le proprie virtù dovrà quindi essere riconosciuta dalla comunità come regina del ballo. Si tratta di una sorta di primo riconoscimento istituzionalizzato di quello che, come abbiamo visto, sarà un'attività ordinaria per la donna, ovvero il continuo sforzo per rendere visibili le sue qualità naturali. La giovane donna che deve ancora sposarsi viene in questo modo incentivata a mantenere un comportamento virtuoso che verrà successivamente riconosciuto dagli altri:

Questi balli organizzati in tal modo rassomiglierebbero più alla riunione di una grande famiglia che a uno spettacolo pubblico, e dal seno della gioia e dei piaceri nascerebbero la conservazione, la concordia e la prosperità della repubblica.¹³⁷

In una dimensione festosa che assume una forma ibrida, tra il pubblico e il privato, “madri dignitose, signorine contegnose, uomini patriottici, e anziani onorevoli recitano tutti insieme il ruolo di se stessi”,¹³⁸ senza copioni né registi. Lo spettacolo pubblico si confonde con la vita reale: il confine tra finzione e realtà si sfuma lasciando spazio così alla creazione dell'identità repubblicana. Come afferma Wingrove la *Lettera a D'Alembert* “fornisce un resoconto di come la stessa identità repubblicana si origini attraverso il controllo della performance sessuale”.¹³⁹ Un controllo tale da garantire che “maschi e femmine stiano sempre recitando i ruoli di mariti e mogli, padri e madri, o compagni e compagne”.¹⁴⁰ In tal senso, si potrebbe dire che Rousseau tenta di realizzare il suo sogno di immediata trasparenza proprio a partire e attraverso i corpi.¹⁴¹

6.5 L' ALLATTAMENTO

Come abbiamo visto, quella che si potrebbe definire un'ossessione di Rousseau per il controllo dell'identità sessuale passa attraverso un'attenzione sistematica al corpo. Come abbiamo già sottolineato, la donna secondo Rousseau è femmina tutta la vita, ossia non può liberarsi delle

¹³⁷ *Ivi*, p. 88.

¹³⁸ E. Wingrove, *Sexual performance...*, p. 606. “Dignified mothers, demure maidens, patriotic men, and honorable elders all play the role of themselves”.

¹³⁹ *Ivi*, p. 587. “provides an account of how republican identity itself originates with the control of sexual performance”.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 603. “males and females are always acting like husbands and wives, fathers and mothers, or lovers and mistresses”.

¹⁴¹ Cfr. *Ibidem*. “he attempts to realize the “dream of a full and immediate presence” on and through physical bodies”.

funzioni del proprio corpo, ha un destino chiaro quanto inevitabile. Il suo corpo, caratterizzato da un disordine interiore, dovrà essere controllato, riequilibrato e monitorato durante tutte le fasi della vita, anche durante la gravidanza e dopo il parto. La centralità che la figura materna riveste nella sfera domestica emerge chiaramente già dalle prime pagine dell'*Emilio*. Secondo Rousseau infatti, la madre è la prima educatrice, il primo e il più importante punto di riferimento per il neonato. Sin dai primi anni di vita:

Noi cominciamo ad istruirci nell'atto stesso in cui cominciamo a vivere; la nostra educazione ha inizio con la nascita e il nostro primo precettore è la nutrice. Si spiega così come la parola educazione avesse per gli antichi un significato che per noi non ha più: allevamento.¹⁴²

Le cure materne durante i primi anni di vita sono da considerarsi una parte fondamentale di un progetto educativo molto più ampio. Il punto di inizio di questo lungo percorso pedagogico è proprio la relazione tra madre e figlio: quelle attenzioni necessarie di primaria importanza condizioneranno tutto il progetto educativo a venire.

La crescita del bambino deve basarsi su un rapporto tra madre e figlio prettamente fisico ed emotivo. La formazione dell'individuo parte quindi dall'allevamento e dalla relazione con la madre, che si instaura principalmente attraverso l'allattamento. A partire da questa considerazione, prende forma un'aspra critica alle donne dell'epoca, che Rousseau accusa di non voler prendersi cura dei figli:

Ho visto qualche volta la commedia recitata dalle giovani spose che fingono di voler allattare i loro bambini. Sanno ben trovare il modo perché altri le spinga ad abbandonare cotale fantasia: fanno abilmente intervenire i mariti, i dottori e soprattutto le madri.¹⁴³

Secondo Rousseau le madri inscenerebbero una farsa: mostrandosi bendisposte ad allattare i propri figli, in realtà, con l'aiuto dei mariti, delle proprie madri e dei medici riuscirebbero a ottenere di poter consegnare i neonati nella mani delle nutrici. Un dato di fatto, questo, confermato anche dalle statistiche: nel 1780, a Parigi, su ventunmila neonati, solo mille furono allattati dalle loro madri.¹⁴⁴ Riscontrata tale negligenza femminile, il filosofo ginevrino sottolinea come quella dell'allevamento

¹⁴² J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 15.

¹⁴³ *Ivi*, p. 19.

¹⁴⁴ Cfr. Marie-France Morel, *Images de nourrices dans la France des XVIIIe et XIXe siècles*, «Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education», 46:6, p. 804.

non sia una questione puramente fisica: non si tratta infatti solo di nutrimento e di sopravvivenza. In questo caso, afferma il filosofo, infatti, persino alcune bestie potrebbero dargli il latte che la madre gli nega.¹⁴⁵ È curioso notare che, se nello stato di natura rousseauiano la donna nutrive il neonato solo per soddisfare i bisogni, senza interessare per questo alcuna relazione con l'infante, nelle pagine dell'*Emilio* l'allattamento assume un valore non solo relazionale ma anche una forte valenza sociale. Se infatti si ripensa allo stato originario, pare che Rousseau sia consapevole che il corpo non dice nulla di per sé, che le funzioni biologiche in una dimensione non relazionale e dunque non morale non impongono nessun ruolo. Di converso, è solo nella dimensione sociale che il corpo, in questo caso quello femminile, acquista un senso rispetto al ruolo che la donna deve avere nella società. Le cure materne sono insostituibili, poiché è attraverso l'allattamento che vengono trasmesse le buone e le cattive qualità:

la buona complessione fisica dei figli dipende innanzi tutto da quella delle madri; la prima educazione degli uomini dipende dalle cure che le donne prodigano loro; dalle donne infine dipendono i loro costumi, le loro passioni, i loro gusti, i loro piaceri, la loro stessa felicità.¹⁴⁶

In questo senso, il latte è il riflesso non solo della buona salute della madre ma anche del suo 'spirito'. Affidare al latte di una nutrice la crescita del proprio figlio, significherebbe non avere il pieno controllo della qualità del nutrimento e quindi delle conseguenze morali che ne deriveranno:

ci vorrebbe una nutrice altrettanto sana nello spirito che nel corpo: l'eccesso delle passioni può, come il turbamento degli umori, alterare il suo latte; si aggiunga che attenersi esclusivamente alle qualità fisiche significa ignorare la metà del problema: il latte può essere buono e la nutrice cattiva; un buon carattere è perciò essenziale quanto una buona complessione fisica.¹⁴⁷

Assicurarsi che la nutrice abbia un buon carattere e un'ottima costituzione fisica è fondamentale, ma anche irrealizzabile: la madre che affida il proprio figlio a una nutrice, il più delle volte, lo abbandona a un destino incerto.

Lo stretto legame che intercorre tra lo stato fisico e quello morale è chiaro: "se si sceglie una donna viziosa, non dico che il lattante contrarrà i suoi vizi, ma certo ne soffrirà". Come testimonia la voce

¹⁴⁵ Cfr. J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., pp. 16-24.

¹⁴⁶ *Ivi*, p.19.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 38.

“Nourrice” dell’*Encyclopédie*, l’idea che, attraverso il latte si trasmettano anche qualità morali era opinione diffusa al tempo:

Le condizioni necessarie perché una *nutrice* sia buona derivano normalmente dalla sua età, dal tempo passato dal suo parto, dalla costituzione del suo corpo, in particolare dai suoi seni, dalla qualità del suo latte, e infine dai suoi modi.¹⁴⁸

La buona nutrice non solo deve essere preferibilmente una donna giovane e sana ma deve avere modi che dimostrino l’integrità della sua morale. Perciò, la scelta migliore risulta senza dubbio l’allattamento materno, cosicché il bambino possa acquisire direttamente dalla propria madre tutte le qualità fondamentali per una buona crescita. Come si legge nell’*Encyclopédie*:

Se le madri nutrono i loro bambini, sembra che questi diventino più forti e più vigorosi: il latte della loro madre deve risultare migliore per loro rispetto al latte di un’altra donna.¹⁴⁹

Inoltre, la decisione di mandare a balia il neonato in molti casi risultò fatale: nel XVIII secolo, il rischio di mortalità infantile dei neonati affidati alle nutrici era del quaranta per cento, contro il venti per cento dei bambini allattati dalle proprie madri.¹⁵⁰

Se la madre, ciononostante, volesse comunque consegnare il suo bambino a una nutrice, si ritroverebbe, secondo Rousseau, alle prese con un ulteriore inconveniente: la necessità di dividere, o addirittura alienare, il suo diritto di madre e vedere il figlio affezionarsi a un’altra donna. Ciò deriva dalla convinzione che l’allattamento sia il momento fondamentale durante il quale si costruisce la prima dimensione relazionale del neonato. Essere allevati da un’altra donna significherebbe vivere tale momento lontano dalla madre e affezionarsi quindi inconsciamente a un’estranea. Le donne trovatesi davanti a questo problema, allontanavano le nutrici, inculcando ai loro bambini disprezzo verso chi li aveva nutriti. Le madri infatti “anziché fare un tenero figlio del piccino allattato contro natura, lo avvezza all’ingratitude; gli insegna a disprezzare un giorno colei che gli dette la vita

¹⁴⁸ Denis Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol.11, 1765 entrée Nourrice. “Les conditions nécessaires à une bonne *nourrice* se tirent ordinairement de son âge, du temps qu’elle est accouchée, de la constitution de son corps, particulièrement de ses mamelles, de la nature de son lait, & enfin de ses mœurs”.

¹⁴⁹ *Ibidem*. “Si les mères nourrissoient leurs enfants, il y a apparence qu’ils en seroient plus forts & plus vigoureux : le lait de leur mere doit leur convenir mieux que le lait d’une autre femme”.

¹⁵⁰ Cfr. Marie-France Morel, *Images de nourrices...*, cit., p. 804. Si veda anche Jacqueline Hecht, *Le Siècle des Lumières et la conservation des petits enfants*, in «Population», 47e année, n°6, 1992 pp. 1589-1620.

come l'altra che lo nutrì del suo latte".¹⁵¹ Tale comportamento materno avrà ripercussioni non solo sul figlio, che non imparerà a stabilire rapporti duraturi nemmeno con la madre naturale, ma su tutto l'ordine morale familiare:

Tutto il male procede di grado in grado da questa prima depravazione; l'intero ordine morale ne risulta alterato; le inclinazioni naturali si spengono nei cuori; l'atmosfera delle case diviene meno viva; non v'è più il commovente spettacolo di una famiglia nascente che avvince a sé mariti, che impone riguardi agli estranei; decresce il rispetto per la madre che non è circondata dai figli; non v'è più stabilità nelle famiglie; l'abitudine cessa di rafforzare i vincoli del sangue.¹⁵²

La madre che decide di non allattare è la causa di una degenerazione che si ripercuote su tutta la famiglia. La serenità e l'amore che contraddistinguono le relazioni familiari vengono soffocati, spenti improvvisamente. "L'intero ordine morale ne risulta alterato": la madre perde autorità, il padre si sente meno coinvolto, in poche parole tutti i legami di sangue vengono irrimediabilmente compromessi. Tuttavia, tale situazione non riguarda soltanto la sfera domestica. Le donne infatti sottraendosi ai loro doveri naturali, danneggiano l'intera specie umana. "Questa usanza, aggiunta alle altre cause di spopolamento, ci lascia intendere quale sarà tra breve la sorte dell'Europa. Le scienze, le arti, la filosofia e i costumi che essa fa nascere non tarderanno a ridurla a un deserto".¹⁵³ L'immagine di un'Europa a rischio, sull'orlo di una crisi demografica, non fu frutto dell'immaginazione rousseauiana. Durante il XVIII secolo, molti volumi e opere furono dedicate al problema dello spopolamento, problema che veniva percepito come reale e concreto. Come molti studi storiografici dimostrano, si trattava di un abbaglio: si registra che la popolazione francese alla fine del Settecento stesse crescendo. I lavori di Louis Messance, dell'abbé Expilly e di Jean-Baptiste Moheau furono in questo senso centrali.¹⁵⁴ In opere pubblicate tra 1750 e il 1780 questi studiosi dimostravano che la tesi del preoccupante spopolamento che stava avvenendo in Francia era in realtà falsa. Nonostante ciò, l'idea di un problema demografico continuò a circolare, delineandosi come un potente strumento di critica "che conduceva alla diffusa percezione che la Francia stesse perdendo terreno in confronto alle altre nazioni europee e che, di conseguenza,

¹⁵¹ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit, p. 20.

¹⁵² *Ivi*, p. 21

¹⁵³ *Ivi*, p. 19.

¹⁵⁴ Tra i testi più noti si annoverano Louis Messance, *Recherche sur la population des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen*, Paris 1776. E dell'abbé Expilly, *De la population de la France*, 1765.

avrebbe perso potere politico sul piano mondiale”.¹⁵⁵ Come afferma Elizabeth Badinter, “anche se erano ingiustificate, le grida di allarme di Montesquieu, di Voltaire, di Rousseau e dei fisiocrati non furono prive di conseguenze, perché continuando a sentire voci così autorevoli proclamare che la Francia si stava spopolando, chiunque fosse investito di una qualche responsabilità accolse quest’idea come un dato di fatto indiscutibile, e quindi come un problema da risolvere”.¹⁵⁶

In tale scenario, l’attenzione per la salute diventava centrale. Come sostiene Carol Blum, “la questione del popolamento nella Francia del diciottesimo secolo coinvolgeva il comportamento sessuale nella sfera pubblica, giudicando il suo valore non per ciò che riguardava i venerabili insegnamenti della Chiesa, ma sulla base dei moderni criteri di produttività”.¹⁵⁷ In un così ampio dibattito pubblico, si inseriva anche la questione dell’allattamento al seno: le cure materne si delineavano infatti come un aspetto di fondamentale importanza e non più solo una questione privata. Come infatti scrive Rousseau:

Ma che le madri si degnino di allevare i loro figlioli; e allora i costumi ridiventeranno spontaneamente migliori, i sentimenti naturali si ridesteranno in tutti i cuori, lo Stato si ripopolerà.¹⁵⁸

Come afferma Mary Jacobus, l’allattamento al seno “fu percepito come una panacea per i problemi morali, sociali e fisiologici che affliggevano il diciottesimo secolo”.¹⁵⁹

A interessarsi alla questione dell’allattamento materno non fu solamente Rousseau, molti infatti furono gli scritti a questo riguardo. Pubblicato nel 1767, *Avis aux mères qui veulent nourrir leurs*

¹⁵⁵ Sonja Boon, *Maternalising the (Female) Breast: A Comparison of Marie-Angélique Anel Le Rebours’ Avis aux mères qui veulent nourrir leurs enfans (1767) and La Leche League International’s The Womanly Art of Breastfeeding (1963)*, in «Limina: A Journal of Historical and Cultural Studies», vol. 15, 2009, p. 18. “led to a widespread perception that France was losing ground in comparison with other European nations and as a result, would lose political power on the world stage”.

¹⁵⁶ Elizabeth Badinter, *L’amore in più. Storia dell’amore materno*, Longanesi, Milano 1981, p. 108.

¹⁵⁷ Carol Blum, *Strength in Numbers: Population, Reproduction, and Power in Eighteenth-Century France*, JHU press, Baltimore 2002, p. X. “populationism in eighteenth-century France drew private sexual behavior into public area, judging its worth not according to the hallowed teachings of the Church but on the modern criterion of productivity.” Si veda anche Leslie Tuttle, *Conceiving the Old Regime: Pronatalism and the Politics of Reproduction in Early Modern France*, Oxford University press, New York 2010.

¹⁵⁸ J.J. Rousseau, *Emilio...*, cit., p. 21.

¹⁵⁹ Mary Jacobus, *Incorruptible Milk: Breast-feeding and the French Revolution*, in Sara E. Melzer, Leslie W. Rabine (a cura di), *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*, Oxford University press, New York 1992, p. 32. “perceived as the panacea for moral, social and physiological ills that plagued eighteenth-century society”.

enfants,¹⁶⁰ fu un testo di grande successo, con ben cinque edizioni francesi, e tradotto in diverse lingue. In questo testo, Marie Angelique Anel Le Rebours non focalizza il suo discorso solo sull'allattamento, ma dedica svariate pagine ai molteplici aspetti dell'esperienza della maternità, facendo emergere, per esempio, gli accorgimenti da prendere durante il post-parto e le indicazioni da seguire per crescere un bambino nel miglior modo possibile. Si tratta di una sorta di manuale, scritto da una levatrice per delle future madri. Nonostante ciò, la questione dell'allattamento rimane centrale e Le Rebours dedica l'ultimo capitolo del suo testo al legame indiscutibile tra l'allattamento e la crescita demografica. In *Avis*, Le Rebours sottolinea quindi in primo luogo i benefici dell'allattamento materno: l'usanza di dare a balia i neonati, secondo la levatrice, era una delle cause del tasso di infermità e deformità dei bambini, ma anche del livello demografico in lenta diminuzione. Inoltre, Le Rebours precisa che tale usanza era il segno evidente di una condotta morale debole e deprecabile da parte delle madri.

Coinvolti nel dibattito non furono solo filosofi e levatrici, ma naturalmente anche il mondo della scienza. Nel 1758, nella decima edizione del *Systema naturae*, il naturalista svedese Carl Nilsson Linnaeus introduce il termine *mammalia* nella sua classificazione tassonomica. Linneo utilizza tale termine al fine di identificare la classe animale comprendente uomini, le scimmie, elefanti e altri mammiferi. *Mammalia*, che fa riferimento direttamente alle mammelle femminili, diventa così la parola chiave dell'intera classe animale. Introducendo questo termine nella sua opera, il naturalista svedese decise di rompere con la tradizione di stampo aristotelico. Aristotele infatti aveva diviso tutto il regno animale in due macro-gruppi: gli *enaima*, gli animali che possiedono il sangue, e *anaïma*, ovvero quelli che non ne hanno. Al primo gruppo appartenevano gli uomini, i quadrupedi, i pesci, i cetacei e gli uccelli. Tutti quegli animali che Linneo inserirà nella categoria *mammalia*, nel sistema aristotelico erano chiamati quadrupedi, ad eccezione dell'uomo. Dal punto di vista scientifico, Linneo coniò la parola *mammalia* per rispondere all'annosa questione della posizione dell'uomo nelle categorie della natura. In tal senso, quel termine gli permetteva di unire in una stessa classe sia gli uomini che gli animali. "Per giustificare [la sua scelta], Linneo sottolineò che anche se i suoi critici non credevano che gli esseri umani originariamente avessero camminato su

¹⁶⁰ Marie-Angelique Anel le Rebours, *Avis aux mères qui veulent nourrir leurs enfans*, Lacombe, Paris, 1767. Testo consultabile online su: <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=90958x257x05&do=chapitre>. (ultima consultazione in data 05/02/2015) Si veda anche il testo già citato Sonja Boon, *Maternalising...*, cit.

quattro zampe, sicuramente ogni uomo nato da una donna deve ammettere di essere stato nutrito con il latte di sua madre”.¹⁶¹

Così per la prima volta nella storia, una categoria tassonomica si delinea a partire da una caratteristica prettamente femminile. È tuttavia curioso notare che nello stesso volume, Linneo introduce sia il termine *Mammalia* sia quello di *Homo sapiens*. Quest’ultima categoria era indispensabile per distinguere l’uomo dagli altri animali: quello che differenziava l’uomo dall’animale era infatti la facoltà razionale, ‘sapiens’: in tal senso si può dire che “nella terminologia di Linneo, una caratteristica femminile (le mammelle per allattare) lega gli esseri umani ai primitivi, mentre una caratteristica tradizionalmente maschile (la ragione) ne marca la differenza”.¹⁶² Come sostiene Carole Pateman, nel momento in cui gli uomini si proclamarono individui razionali e liberi, “la relazione tra ‘natura’ e ‘società’ e tra donne e società, diventò intrinsecamente problematica”.¹⁶³ Era necessario quindi anche rappresentare il femminile come costitutivamente legato alla natura, all’irrazionale, al selvaggio.

D’altronde, l’introduzione di questo neologismo può essere letto come un vero e proprio atto politico. Linneo era coinvolto in prima persona nella lotta contro l’allattamento delle balie, come testimonia il suo pamphlet intitolato *La nutrice maligna o Dissertazione sugli eventi funesti dell’allattamento mercenario*.¹⁶⁴ In questo testo il naturalista svedese dichiarava “contro natura” l’allattamento da parte delle balie: la natura, madre premurosa e previdente, aveva voluto dare alla donna tutto quello che le serviva per nutrire i figli. Non solo, dal punto di vista medico, abbandonare il proprio bambino alle cure di una nutrice significava privarlo del “primo latte materno” ovvero il colostro, sostanza essenziale per lo sviluppo del neonato. Come afferma Londa Schiebinger “da un più ampio punto di vista, la fascinazione scientifica del seno femminile aiutò a

¹⁶¹ Londa Schiebinger, *Nature’s body. Gender in the making of modern science*, Rutgers University Press, New Jersey 2004, p. 45. “In its defense, Linnaeus remarked that even if his critics did not believe that humans originally walked on all fours, surely every man born of woman must admit that he was nourished by his mother’s milk”.

¹⁶² Londa Schiebinger, *Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History*, in «The American Historical Review», Vol. 98, No. 2 (Apr., 1993), pp. 393-394. “in Linnaean terminology, a female characteristic (the lactating mamma) ties humans to brutes, while a traditionally male characteristic (reason) marks our separateness”.

¹⁶³ C. Pateman, *The disorder...*, cit., p. 18. “the relationship between ‘nature’ and ‘society’ and between women and society, became inherently problematic”.

¹⁶⁴ Linneo, *Nutrix noverca*, opera tradotta in francese da Gilibert, *La nourrice marâtre, ou Dissertation sur les suites funestes du nourrissement mercenaire* in François Boissier de Sauvages, *Les chefs-d’oeuvres de monsieur Sauvage ou Recueil de dissertations qui ont remporté le prix dans différentes académies*. Tome 1, V. Reguilliat, Lausanne 1770. Testo consultabile online su: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6389901f>. (ultima consultazione in data: 10/03/2015)

rinforzare la divisione del lavoro nella società europea enfatizzando quanto fosse naturale per le femmine – umane e non – allattare e allevare i loro figli”.¹⁶⁵

L’idea che la donna debba col proprio corpo nutrire i figli non solo la legò simbolicamente, come abbiamo visto all’animalità, ma rafforzò anche l’idea che fosse per natura destinata alla sfera domestica. D’altronde era il corpo femminile, in questo caso più precisamente il seno e la sua funzione, a esplicitare la vera natura della donna.¹⁶⁶ Come provocatoriamente Pierre-Gaspard Chaumette chiese alla Convenzione:

Da quando è permesso abbandonare il proprio sesso? Da quando è accettabile per le donne lasciare la pia cura delle loro famiglie e le culle dei loro figli, per venire invece nei luoghi pubblici, ad ascoltare i discorsi nelle tribune e nel senato? È forse all’uomo che la natura ha affidato le cure domestiche? Ci ha forse dato il seno per nutrire i nostri figli?¹⁶⁷

Così come è inconfutabile la differenza tra i corpi, allo stesso modo è inconfutabile la differenza di ruoli che ne deriva. Il ruolo della donna è infatti inalienabile come lo sarebbe una sua parte del corpo. D’altra parte, il valore sociale della donna fu riconosciuto proprio a partire dal suo ruolo privato. La donna virtuosa era colei che adempiva in maniera irreprensibile ai suoi compiti domestici. In altre parole, la donna doveva essere riconosciuta pubblicamente solo se dimostrava di essere una buona moglie ma soprattutto una madre premurosa. Quella madre che nutriva e allevava fin dai primi istanti i futuri cittadini della patria. L’allattamento, come abbiamo visto, si delineò come un compito imprescindibile, un modo per la donna di dimostrare il suo valore. Un dovere non solo privato ma anche pubblico. Come infatti scrive Saint-Just in *Sur les institutions republicaines* “la madre che non allatta il suo bambino cessa di essere una madre agli occhi della madrepatria”.¹⁶⁸

¹⁶⁵ L. Schiebinger, *Nature's body...*, cit., pp. 41-42. “Understood in broadest terms, the scientific fascination with the female breast helped to buttress the sexual division of labor in European society by emphasizing how natural it was for females – both human and nonhuman – to suckle and rear their own children”.

¹⁶⁶ Cfr. Ludmilla Jordanova, *Natural facts: a historical perspective on science and sexuality*, in Carol MacCormack, Marilyn Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp.42-69.

¹⁶⁷ Discorso citato in M. Jacobus, *Incorruptible Milk...*, cit., p. 65. “Since when is it permitted to abandon one's sex? Since when is it decent for women to forsake the pious care of their households and the cribs of their children, coming instead to public places, to hear speeches in the galleries and senate? Is it to men that nature confided domestic cares? Has she given us breasts to feed our children?”

¹⁶⁸ Louis Antoine de Saint-Just, *Oeuvres complètes*, ed. Charles Vellay, vol. 2, Charpentier and Fasquelle, Paris 1908, pp. 516-17. Opera citata in M. Jacobus, *Incorruptible milk...*, cit., p. 61. “the mother who has not nursed her baby ceases to be a mother in the eyes of the fatherland.”

In un continuo processo di riconoscimento la donna acquista uno statuto sociale grazie all'allattamento: è in questo caso la patria a confermarle il suo ruolo. In tal senso, la madre è una madre davanti agli occhi delle comunità solo se con il suo corpo lo dimostra.

D'altra parte però se le donne erano relegate nella sfera privata, ancora una volta il corpo femminile si ergeva a simbolo della nazione. Come sostiene infatti Mary Jacobus, "la donna che allatta fu una delle immagini più potente utilizzata dalla Rivoluzione".¹⁶⁹

Uno degli esempi più significativi è la stampa dal titolo *France Republicaine Ouvrant son Sein a tous les Français*.¹⁷⁰ La repubblica in questo caso è una giovane donna che offre il suo seno scoperto a tutti i cittadini. Giovane, bella e disponibile la donna che raffigura la patria simboleggia la nascita di una nuova repubblica in cui tutti i cittadini sono accolti. L'uguaglianza è rappresentata dalla possibilità di accedere al seno femminile: tutti i cittadini si nutrono dalla stessa madre consapevoli che nessuno verrà abbandonato da quest'ultima. Attraverso il corpo femminile tutti gli uomini hanno la possibilità di creare dei nuovi legami sociali, quel sentimento di fraternità essenziale per la costruzione della nuova Repubblica. I fratelli si riconoscono l'un l'altro infatti grazie alla madre che hanno in comune: in questo senso il legame politico tra cittadini è proprio di essere nati e di avere la stessa madrepatria.

Un altro esempio è la *Fontaine de la Régénération*,¹⁷¹ la statua ideata da David per la festa dell'Unità raffigurante una divinità egizia con il seno scoperto, la statua raffigura l'idea di rigenerazione dell'intero ordine sociale: una figura mitica offre nutrimento dal suo seno a tutti i cittadini riuniti intorno ad essa. Si tratta di un'immagine allegorica che allude alla nuova nascita: sotto lo sguardo vigile della madre-patria i cittadini festeggiano il patto sociale da loro stessi stipulato, si riconoscono parte di una comunità nuova e egualitaria. L'unità e l'indivisibilità del popolo sono in questo caso raffigurate dal legame di sangue che intercorre tra cittadini. Una sorta di socializzazione di ciò che è invece privato: nello specifico, la consanguineità si configura ora come una nuova dimensione simbolica del pubblico. A simboleggiare questo continuo gioco tra pubblico e privato è una figura femminile che esprime in sé la possibilità di immaginare una patria che si fonda su un legame sociale forte quanto quello di sangue.¹⁷² D'altra parte, riprendendo

¹⁶⁹ M. Jacobus, *Incorruptible milk...*, cit., p. 62.

¹⁷⁰ Cfr. *La France républicaine: ouvrant son sein à tous les Français*, di Louis-Simon Boizot, 1792-1793, Bibliothèque nationale de France.

¹⁷¹ Cfr. *La fontaine de la Régénération*, sur les débris de la Bastille, le 10 août 1793, Charles Monnet, 1796, Bibliothèque nationale de France.

¹⁷² Cfr. *Ivi*, p. 67.

l'immaginario rousseauiano, l'allattamento raffigura l'idea di un potere centralizzato e inalienabile che riesce di per sé a preservare i suoi cittadini dalla possibile corruzione e depravazione. Infatti, è proprio grazie al nutrimento materno che tutti gli individui divengono cittadini virtuosi, riconoscenti e innamorati della propria patria. Si tratta di un vincolo con la nazione che si consolida grazie alla mediazione del corpo femminile che permette l'instaurarsi di relazioni sociali virtuose tra i cittadini: fattasi garante del vincolo privilegiato tra individui la madre-patria che nutre i suoi figli, non lascia spazio all'idea di una società corrotta in cui regni la disuguaglianza. In questo modo, la figura della donna che allatta ripresa dalla Rivoluzione mette al centro il corpo femminile depotenziandone però la sua carica destabilizzatrice. Al posto della donna mostruosa che irrompe sulla scena pubblica, l'immagine della madre trasmette l'idea di una natura femminile benevola e pacifica. Sebbene anche qui sia il corpo della donna al centro, non è più un disordine a contraddistinguere la sua natura bensì quelle qualità che la rendono un soggetto amorevole e dedito alla cura. Il disordine interiore femminile viene in questo modo simbolicamente regolamentato e messo a tacere: la donna acquisisce finalmente un ruolo ben definito anche dal punto di vista pubblico. Tale iconografia rivoluzionaria concorre a ridefinire la figura della donna-madre e a ricollocare il suo corpo entro una cornice di senso ben determinata.¹⁷³ Un'attività fisiologica, l'allattamento, assume così un valore pubblico enorme poiché permette alla donna di nutrire i futuri cittadini della Repubblica. In questo senso, all'interno dell'iconografia rivoluzionaria, l'allattamento "è una performance visiva della maternità con il corpo materno al centro del palcoscenico".¹⁷⁴ Un palcoscenico che vede la donna unica e gloriosa protagonista: il suo corpo è elevato a massima espressione della virtù.

6.6 LE IDENTITÀ DI GENERE, TRA ESSERE E APPARIRE

L'arte di Rousseau consiste nell'indicare costantemente il prezzo dell'essere virtuoso: la vertigine dell'errore e del peccato si accompagna di continuo ai suoi personaggi. La trasparenza non regna spontaneamente: costruisce il suo regno sul rifiuto di un'opacità il cui rischio si rinnova ad ogni istante.¹⁷⁵

¹⁷³ Cfr. Brunella Casalini, *I rischi del materno. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Edizioni Plus, Pisa 2004.

¹⁷⁴ Cindy A. Stearns, *Breastfeeding and the Good Maternal Body*, «Gender and Society», Vol. 13, No. 3 (Jun., 1999), p. 309. "is also a visual performance of mothering with the maternal body at center stage".

¹⁷⁵ J. Starobinski, *La trasparenza...*, cit., p.153.

Con queste parole Starobinski sottolinea uno degli aspetti più contraddittori e quindi più interessanti del pensiero rousseauiano: per il filosofo ginevrino, la virtuosità da una parte si configura come uno sforzo continuo, e dall'altra si traduce in un'aderenza morale e fisica tra essere e apparire. Come abbiamo visto, per esempio, non è un caso che Rousseau raccomandi la pratica dell'allattamento, attività che permette alla donna non solo di elevarsi a madre virtuosa, ma anche di apparirlo agli occhi degli altri. Lungi dal presentarsi come un moto spontaneo, la trasparenza dell'individuo con sé e con gli altri si delinea quindi paradossalmente come un lavoro senza sosta, poiché il rischio dell'errore incombe costantemente. In una prospettiva più ampia, l'identità di genere, per Rousseau indissolubilmente legata al sesso, è ciò che precede il soggetto, ovvero la sua "natura", ma è contemporaneamente anche il risultato di un continuo controllo di sé, al fine di reiterare quei comportamenti che preservano la tanto agognata trasparenza. Come sostiene Starobinski, nella teoria rousseauiana "la frattura tra essere e apparire ingenera altri conflitti, come una serie di echi amplificati: frattura fra il bene e il male (fra i buoni e i cattivi), frattura fra la natura e la società, l'uomo e i suoi dei, l'uomo e se stesso".¹⁷⁶ Questo conflitto, presente nel rapporto dell'uomo con se stesso, è messo a tacere da Rousseau, sebbene egli non lo neghi mai. Consapevole di tutto ciò, sapendo che, proprio perché costruita, questa aderenza tra essere e apparire potrebbe fallire, il filosofo tenta di dare forma a un sistema rigido e ordinato, in cui appunto non si possa immaginare un'alternativa al di fuori delle identità già prestabilite. Un sistema che deve prevedere non solo una sfera pubblica ma anche una sfera privata. Rousseau ha infatti il merito di aver intuito che pubblico e privato sono due dimensioni indivisibili, intrecciate indissolubilmente: non è sufficiente elaborare un nuovo contratto sociale, è necessario occuparsi anche della dimensione domestica e soprattutto di chi, come abbiamo visto, gioca un ruolo fondamentale in quest'ultima, ovvero la donna. La società che Rousseau teorizza si costruisce quindi non solo sulla netta contrapposizione tra pubblico e privato, ma anche su un'idea di cittadino tutt'altro che universale. Dalle pagine rousseauiane emergono infatti soggetti sessuati: il filosofo non si limita a immaginare un nuovo ordine sociale, ma intuisce anche la necessità di definire parallelamente l'identità maschile e quella femminile. La costruzione e soprattutto la buona riuscita di tale progetto politico passano così dalla creazione di identità di genere. In tal senso, sembra suggerirci il filosofo ginevrino, non si può pensare al cittadino e alla patria, senza teorizzare prima l'individuo sessuato al maschile e quello sessuato al femminile. Benché questa si possa considerare la scommessa politica forse più radicale fatta da Rousseau, la sua teorizzazione delle identità è pericolosamente normativa. Infatti, come abbiamo

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 27.

visto, al fine di definire i generi maschile e femminile, il filosofo fa un uso ambiguo del concetto di natura. L'uomo e la donna sembrano essere guidati dalle proprie inclinazioni naturali, ma al contempo devono sforzarsi di performare continuamente quelle stesse inclinazioni. In tal senso il corpo diventa il luogo dove si manifesta la tensione tra natura e performance: se da una parte, come abbiamo avuto modo di sottolineare, Rousseau fa riferimento alla conformazione anatomica del soggetto maschile e di quello femminile, per descriverli anche in termini morali e politici, d'altra parte, il corpo è lo strumento privilegiato per la messa in scena del genere. Quella che caratterizza l'uso rousseauiano del concetto di natura è un'ambiguità che, sebbene non venga mai completamente dissimulata dal filosofo, viene continuamente sussunta nel suo contrario, ovvero in quell'idea di trasparenza che emerge con insistenza dalle pagine di Rousseau. In questo senso, l'immagine di Ercole, forzuto e prestante e dall'altra parte quella della madre che allatta, figure come abbiamo visto riprese e riutilizzate dalla Rivoluzione, sono emblematiche in quanto estremamente efficaci visivamente. La trasparenza raggiunge infatti la sua massima espressione in quei corpi che palesano al meglio e immediatamente ciò che realmente sono: corpi esposti che rivelano, senza bisogno di ulteriori didascalie, la nuova idea di uomo e di donna.

BIBLIOGRAFIA

Rousseau Jean-Jacques, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti e sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, introduzione e note di Luigi Luporini, Rizzoli, Milano 2007.

Rousseau Jean-Jacques, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di Valentino Gerratana, Editori Riuniti, Roma 2002.

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, a cura di Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, Flammarion, Paris 2008.

Rousseau Jean-Jacques, *Emilio o Dell'educazione*, a cura di Paolo Massimi, Arnoldo Mondadori, Milano 1997.

Rousseau Jean-Jacques, *Giulia o La nuova Eloisa*, introduzione e commento di Elena Pulcini, Rizzoli, Milano 1996.

Rousseau Jean-Jacques, *Il contratto sociale*, a cura di Barbara Carnevali, Laterza, Bari 1997.

Rousseau Jean-Jacques, *Lettera sugli Spettacoli*, ed. Aesthetica, 1995.

Rousseau Jean-Jacques, *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Riuniti, Roma 1978.

Rousseau Jean-Jacques, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni editore, Firenze 1972.

Rousseau Jean-Jacques, *Saggio sull'origine delle lingue: dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di Paola Bora Torino, Einaudi 1989.

Rousseau Jean-Jacques, *Scritti politici*, UTET, a cura di Paolo Alatri, Torino 1970.

Rousseau Jean-Jacques, *Scritti politici*, volume 2, a cura di Maria Garin e Eugenio Garin, Laterza, Bari 1990.

ALTRE OPERE

AA VV, *Requête des dames, à l'Assemblée nationale, Discours prononcé à la Société des Citoyennes Républicaines Révolutionnaires par les citoyennes de la section des Droits-de-l'Homme*, Paris, (été 1793).

Abbé Expilly, *De la population de la France*, 1765.

Baczko Bronislaw, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979.

Badinter Elizabeth, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano 1981.

Balmas Enea, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Schena Editore, Fasano 1984.

Bellavitis Anna et Edelman Nicole, *Genre femmes histoire en Europe*, Presses universitaires de Paris Ouest, Paris 2011.

Blum Carol, *Strength in Numbers: Population, Reproduction, and Power in Eighteenth-Century France*, JHU press, Baltimore 2002.

Boissier de Sauvages François, *Les chefs-d'oeuvres de monsieur Sauvage ou Recueil de dissertations qui ont remporté le prix dans différentes académies*. Tome 1, V. Reguilliat, Lausanne 1770.

Bosisio Paolo (a cura di), *Lo spettacolo nella Rivoluzione francese*, Bulzoni, Roma 1989.

Buffon, *Œuvres complètes*, Tome II, Flourens, Paris.

Butler Judith, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1997.

Butler Judith, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.

Casalini Brunella, *I rischi del materno. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Edizioni Plus, Pisa 2004.

Cassirer Ernst, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Cassirer Ernst, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari 1994.

Cavarero Adriana, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

Challandes Laure, *L'ame a-t-elle un sexe? Formes et paradoxes de la distinction sexuelle dans l'œuvre de Jean Jacques Rousseau*, Editions classiques Garnier, Paris 2011.

Chinard Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*, Hachette, Paris 1913.

Chiodi Giulio Maria, Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2000.

Chiodi Giulio Maria, Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano 2012.

Claude Levi Strauss, *Il cotto e il crudo*, Il Saggiatore, Milano 1990.

Coleman Patrick, *Rousseau's political imagination: rule and representation in the Lettre à d'Alembert*, Genève, Droz 1984.

Curran Andrew, *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore 2011.

Dalmasso Gianfranco, *La politica dell'immaginario. Rousseau/Sade*, Jaca Book, Milano 1976.

De Gouges Olympe, *La dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Il melangolo, Genova 2007.

De Paz Alfredo, *Le forme dell'utopia*, La pietra, Milano 1979.

De Saint-Just Louis Antoine, *Oeuvres complètes*, ed. Charles Vellay, vol. 2, Charpentier and Fasquelle, Paris 1908.

Deneys-Tunney Anne, *Écritures du corps. de Descartes à Laclos*, Presses universitaires de France, Paris 1992.

Deneys-Tunney Anne, Seth Catriona (a cura di), *Les discours du corps au XVIII siècle. Littérature, philosophie histoire science*, Presse de l'Université Laval, Quebec 2009.

Denis Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, première édition 1751-1780.

Derathé Robert, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Derrida Jacques, *Della Grammatologia*, Jaca Books, Milano 1998.

Diderot Denis, *Il paradosso sull'attore*, Angelo Signorelli, Verona 1993.

Dienne, Bleuet Henri Gregoire, *Essai historique et patriotique sur les arbres de la Liberté*, Didot Paris 1793-1794.

Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento della tradizione*, Liguori Editore, Napoli 2002.

Du Tetre Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, Tome II, Jolly, Paris.

Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris 1995.

Duchet Michèle, *Le origini dell'antropologia*, Laterza, Roma 1977.

Dudink Stefan, Hagemann Karen, Tosh Josh (a cura di), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, Manchester University press, Manchester 2004.

Duso Giuseppe (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998.

Ehrard Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Slatkine, Genève 1981.

Fergusson Gary (a cura di), *L'homme en tous genres: masculinités, textes et contextes*, L'Harmattan, Paris 2009.

Foucault Michel, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1999.

Franzini Elio, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Aesthetica preprint, centro internazionale Studi di Estetica, 2002.

Gay Levy Darline, Branson Applewhite Harriet, Durham Johnson Mary, *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795*, University of Illinois Press, 1981.

Giuliois Alfred, *Etude médico-psychologique sur Olympe de Gouges. Considérations générales sur la mentalité des femmes pendant la révolution française*, A. Rey, Lyon 1904.

Godineau Dominique, *The Women of Paris and Their French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Gouhier Henri, *Filosofia e religione in Jean-Jaques Rousseau*, Laterza, Roma 1977.

Halberstam Judith, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.

Halbestarm Judith, *La maschilità senza uomini. Scritti scelti*, ETS, Pisa 2012.

Harvey Karen, *Reading sex in the eighteenth century: bodies and gender in english erotic culture*, Cambridge University press, Cambridge 2004.

Hipeau C. (a cura di), *L'instruction publique en France pendant la revolution*, Klincksieck, Paris 1990.

Hobbes Thomas, *Il Leviatano*, Bur, Milano 2011.

Hoffman Paul, *Corps et coeur dans la pensée des Lumières*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2000.

Hoffman Paul, *La femme dans la pensée des lumières*, Association des publications près les Universités de Strasbourg, 1977.

Jean-Clément Martin, *La Révolte brisée. Femmes dans la Révolution française et l'Empire*, Amand Colin, Paris 2008.

Johnson Claudia, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge University Press, New York 2002.

Kennedy Rosanne Terese, *Rousseau in drag: deconstructing gender*, Palgrave Macmillan, New York, 2012.

Kosofsky Sedgwick Eve, *Between men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985.

Kosofsky Sedgwick Eve, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma 2011.

Landes Joan, *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in the Eighteenth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca 2001.

Landes Joan, *Women and the public sphere in the age of the French revolution*, Cornell University Press, Ithaca London, 1988.

Landucci Sergio, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari 1972.

Lange Linda, *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park The Pennsylvania State University Press, 2002.

Laqueur Thomas, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Laterza, Roma 1992.

le Rebours Marie-Angelique Anel, *Avis aux mères qui veulent nourrir leurs enfans*, Lacombe, Paris, 1767.

Louis Messance, *Recherche sur la population des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen*, Paris 1776.

Lynn Hunt, *La rivoluzione francese. Politica, Cultura, Classi sociali*, Il Mulino, Bologna 1984.

MacCormack Carol, Strathern Marilyn (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Maira Daniel, Jean-Marie Roulin Jean-Marie (a cura di), *Masculinités en révolution de Rousseau à Balzac*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Étienne 2013.

Malcolm Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, 2002.

Marand-Fouquet Catherine, *La femme au temps de la révolution*, Stock/Laurence Pernoud, Paris 1989.

Melzer Sara, Rabine Leslie, *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*, Oxford University Press, New York, 1992.

Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la révolution française*, Gallimard, Paris 1989.

Mona Ozouf, *La festa rivoluzionaria. 1789-1799*, Patron, Bologna 1982.

Mondin Battista, *Storia della teologia: Epoca contemporanea*, Vol.4, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

Mosse George, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1987.

Pateman Carole, *Il contratto sessuale*, a cura di Cristina Biasini, ed. Riuniti, Roma 1997.

Pateman Carole, *The disorder of women*, Stanford University Press, Stanford 1989.

Potestio Andrea, *Un altro Émile. Rilettura di Rousseau*, La Scuola, Brescia 2013.

Pulcini Elena, *Amour – Passion e amore coniugale: Rousseau e l'origine del conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990.

Pulcini Elena, *L'individuo senza passioni: individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Rebérioux Madeleine, Duhet Paule-Marie, *1789: cahiers de doléances des femmes; et autres textes*, Des femmes, Paris 1989.

Roudinesco Élisabeth, *Théroigne de Méricourt : Une femme mélancolique sous la Révolution*, Seuil, Paris, 1989.

Schiebinger Londa, *Nature's body; sexual politics and the making of moderne science*, Rutgers University Press, New Brunswick 2004.

Schiebinger Londa, *The mind has no sex? Women in the origins of moderne science*, Harvard University Press, London 1989.

Schwartz Joel, *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*, The university of Chicago press, Chicago, 1985.

Silvestrini Gabriella, *Diritto naturale e volontà generale: il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, Claudiana, 2010.

Sommers Doris, *Foundational Fictions. The national Romances of Latin America*, University of California Press, Berkeley 1991.

Starobinski Jean, *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Garzanti, Milano 1981.

Starobinski Jean, *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*, suivi de sept essais sur Rousseau, Gallimard, Paris 1971.

Starobinski Jean, *La trasparenza e l'ostacolo: saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1982.

Testa Benedetto, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001.

Todorov Tzvetan, *Una fragile felicità: saggio su Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1987.

Tuttle Leslie, *Conceiving the Old Regime: Pronatalism and the Politics of Reproduction in Early Modern France*, Oxford University press, New York 2010.

Viroli Maurizio, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993.

Vovelle Michel (a cura di), *L'immagine della Rivoluzione francese*, Paris/Oxford, Pergamon Press, 1989.

Weiss Penny, *Gendered community: Rousseau, sex and politics*, New York University Press, New York 1993.

Wollstonecraft Mary, *Sui diritti delle donne*, BUR, Milano 2008.

SAGGI E ARTICOLI

Baber Benjamin, *Rousseau and the paradoxes of the Dramatic Imagination*, «Daedalus», n.3, 1978, pp.79-92.

Boon Sonja, *Maternalising the (Female) Breast: A Comparison of Marie-Angélique Anel Le Rebours' Avis aux mères qui veulent nourrir leurs enfans (1767) and La Leche League International's The Womanly Art of Breastfeeding (1963)*, in «Limina: A Journal of Historical and Cultural Studies», vol. 15, 2009, pp. 1-16.

Charbonnel Nanine, *Le naturel chez Rousseau: une construction anthropologique*, in «Scripta Philosophiae Naturalis», 2 2012, pp. 113-142.

Chinard Gilbert, *Influence des Récits de Voyages Sur la Philosophie de J.J. Rousseau*, in PMLA, vol. 26, n.3, 1911.

Stearns Cindy, *Breastfeeding and the Good Maternal Body*, «Gender and Society», Vol. 13, No. 3 (Jun., 1999), pp. 308-325.

Devance Louis, *Féminisme pendant la Révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», 49e Année, No. 229, 1977, pp. 341-376.

Ehrard Jean, *Le Lumières et la fête*, in «Annales historiques de la Révolution française», 47e Année, No. 221, « La Fête révolutionnaire » (Juillet-Septembre 1975).

Fellows Otis, *Buffon and Rousseau: Aspects of a relationship*, PMLA, volume 75, n 3 (Giugno 1960), pp. 184-196.

Filippetta Giuseppe, *Theatre and political representation: private people's solitude and power's secret from Hobbes to Rousseau/Teatro e rappresentanza politica: solitudine dei privati e segreto del potere da Hobbes a Rousseau*, in «Giornale di storia costituzionale» 2012, iss:23.

Godineau Dominique, *De la guerrière à la citoyenne. Porter les armes pendant l'Ancien Régime et la Révolution française*, in «Clio. Femmes, genre, histoire», num. 20, 2004.

Godineau Dominique, *De la rosière à la tricoteuse : les représentations de la femme du peuple à la fin de l'Ancien Régime et pendant la Révolution*, in «Sociétés & Représentations», num. 8, Le Peuple dans tous ses états, dec. 1999, p. 67-82.

Godineau Dominique, *Femmes en citoyenneté. Pratique et politique*, «Annales historiques de la Révolution française», num. 300 (Avril-Juin 1995).

Godineau Dominique, *Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire*, in «Historical Reflections/Réflexions Historiques», Vol. 29, No. 3, "Violence and the French Revolution" (Fall 2003), pp. 559-657.

Guetti Barbara J, *The Double Voice of Nature: Rousseau's Essai sur l'Origine des Langues*, «MLN», vol. 84, n.6, Comparative Literature, 1969, pp. 853-875.

Hakim Zeina, *De la fureur à l'hystérie: les représentations de la monstruosité féminine à la fin du XVIIIe siècle*, in Equinoxes, num 1, 2003, La Monstruosité.

Harvey Karen, *The century of sex? Gender, bodies, and sexuality in the long eighteenth century*, «The Historical Journal», Volume 45, Issue 04, décembre 2002, pp. 899-916.

Hecht Jacqueline, *Le Siècle des Lumières et la conservation des petits enfants*, in «Population», 47e année, n°6, 1992, pp. 1589-1620.

Johnston Guillemette, *Représentation de la nature et nature de la représentation dans le Contract Social*, «Pensée Libre», n. 2, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1989.

Kukla Rebecca, *Performing Nature in the Lettre á M. d'Alembert* in Melissa Butler (a cura di) «Pensée libre» No. 6, 1997 Letter to M. d'Alembert Rousseau on Arts and Politics Autour de la Lettre a d'Alembert, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1997, pp. 67-76.

Mall Laurence, *La théâtralisation généralisée dans Émile et la Lettre à d'Alembert de Rousseau*, in Melissa Butler (a cura di) Arts and Politics. Autour de la Lettre à d'Alembert, Pensée Libre 6, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa 1997, pp. 43-51.

McNeil Gordon, *The Cult of Rousseau and the French Revolution*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 6, No. 2 (Apr., 1945), pp. 197-212.

Morel Jean, *Recherches sur les sources sur Discours de l'inégalité*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», n. V, 1909.

Morel Marie-France, *Images de nourrices dans la France des XVIIIe et XIXe siècles*, «Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education», 46:6.

Ozouf Mona, *LA FÊTE RÉVOLUTIONNAIRE et le renouvellement de l'imaginaire collectif*, in «Annales historiques de la Révolution française», 47e Année, No. 221, « La Fête révolutionnaire » (Juillet-Septembre 1975).

Pire Georges, *Rousseau et les relations de voyages*, in «RHLF», 56, 1956, pp. 355-378.

Schiebinger Londa, *The Anatomy of Difference: Race and Sex in Eighteenth-Century*, «Science Eighteenth-Century Studies», Vol. 23, No. 4, Special Issue: The Politics of Difference(Summer, 1990), pp. 387-405.

Scott John T., *The theodicy of the Second Discourse: the "pure state of nature" and Rousseau's political thought*, in «American Political Science Review», Sept, 1992, Vol.86(3), p. 696-716.

Soboul Albert, *Un épisode des luttes populaires en septembre 1793 : la guerre des cocardes*, in «AHRF», 1961, p. 52.

Vega Judith, *Feminist Republicanism. Etta Palm-Aelders on justice, virtue and men*, in «History of European Ideas», special issue on Women and the French Revolution (eds. R.M. Dekker and J.A. Vega), 10, 3, (1989a), pp. 333–351.

Wingrove Elizabeth, *Sexual performance as political performance in the 'Lettre A M. D'Alembert Sur Les Spectacles.'* in «Political Theory», Nov, 1995, Vol.23(4), p. 585-616.